

Umstrittene Sammlungen

Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen

Anne Splettstößer

Göttinger Studien zu Cultural Property, Band 15

Universitätsverlag Göttingen

Anne Splettstößer
Umstrittene Sammlungen



erschienen als Band 15 in der Reihe „Göttinger Studien zu Cultural Property“
im Universitätsverlag Göttingen 2019

Anne Splettstößer

Umstrittene Sammlungen

Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen

Die Fälle Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Deutschland und Kamerun

Göttinger Studien zu Cultural Property, Band 15



Universitätsverlag Göttingen
2019

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)
und Mitteln der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der
Georg-August-Universität Göttingen

Satz und Layout: Steffen Herrmann
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst
Coverabbildung: „Ngonnso'/Schalenträgerfigur" im Depot der Afrikaabteilung in Dahlem, Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz
Foto: Anne Splettstößer

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-405-5
DOI: https://doi.org/10.17875/gup2019-1155
eISSN: 2512-6342

„Göttinger Studien zu Cultural Property" / "Göttingen Studies in Cultural Property"

Homepage
http://gscp.cultural-property.org

Meinen drei Sonnen
Manjula Ma Devi Zoë & Ella-Anjali Ananda & Ma

Inhalt

Vorwort

Als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie der Universität Göttingen (2011–2016) und Mitglied der DFG Forschergruppe *Cultural Property* (2011–2014) war ich im ethnologischen Teil des Projektes G4 *Umstrittene Sammlungen. Divergierende Ansprüche auf Eigentum in Debatten und Verhandlungen 40 Jahre nach der Verabschiedung der UNESCO-Konvention über rechtswidrigen Kulturgütertransfer* unter Leitung von Prof. Dr. Hauser-Schäublin (Ethnologie) tätig, welches gemeinsam mit Prof. Dr. Stoll (Völkerrecht) beantragt wurde. Ich danke der DFG für die Finanzierung dieser Arbeit. Mein Dank gilt auch meiner Doktormutter Brigitta Hauser-Schäublin, ohne die diese Arbeit nicht entstanden wäre.

Meine Forschung begann im Sommer 2011 und endete im September 2016 mit Einreichung der Dissertationsschrift. Mehrmonatige Feldforschung führte ich 2012 und 2013 sowohl im Museum Fünf Kontinente, München, dem Ethnologischen Museum Berlin sowie an unterschiedlichen Orten in Kamerun vor allem in Douala und Kumbo durch. Meine Forschung in München wurde ermöglicht und über die Jahre stets unterstützt von Christine Kron, die 2017 völlig unerwartet aus dem Leben schied. In Berlin war ich aufgrund von früheren Forschungsschwerpunkten der Abteilung Süd/Südostasien unter Kurator Roland Platz und in München der Abteilung Ozeanien unter Kuratorin Michaela Appel zugeordnet. Stefan Eisenhofer unterstützte meine Forschung nach Kräften. Ihnen allen gilt mein Dank stellvertretend

für alle MuseumsmitarbeiterInnen, mit denen ich zusammenarbeiten durfte. In den unterschiedlichen Feldern in Deutschland führte ich etwa 40 Interviews.

In Douala war ich Gast der Stiftung AfricAvenir International. Mein Dank gilt Prinz Kum'a Ndumbe stellvertretend für alle in die Tange-Forschung involvierten Gegenüber. In Kumbo danke ich dem Fon der Nso' HRH Sehm Mbinglo sowie in Osnabrück Bettina Lamm stellvertretend für alle in die Ngonnso'-Forschung involvierten Gegenüber.

In Kamerun führte ich etwa 40 Interviews mit VertreterInnen von ICOM Kamerun, UNESCO, dem Kultusministerium Kameruns, der deutschen Botschaft und mit Angehörigen der außerhalb von Douala und Kumbo lebenden Eliten, die in beide Fälle involviert waren. Allen kooperierenden Institutionen und deren MitarbeiterInnen in Deutschland und Kamerun gilt mein Dank.

Alle verwendeten Zitate in dieser Arbeit wurden den Gegenübern auf deutscher Seite erneut vorgelegt und von ihnen schriftlich zur Veröffentlichung freigegeben. Alle Zitate Kum'a Ndumbes wurden vertraglich für die Publikation autorisiert. Bei allen anderen Zitaten wurde der Veröffentlichung mündlich zugestimmt.

Ohne die immense Unterstützung von Johanna Kühn und Anne Clausen wäre die Arbeit nicht geworden was sie ist. Und ich auch nicht.

1 Einleitung

> Another related area is that of the history and nature of the major art and archeology collections of the Western world, whose formation represents extremely complex blends of plunder, sale, and inheritance, combined with the Western taste for the things of the past and of the other. […] The current controversies […] raise all the moral and political delicacies that come into play when things get diverted, several times over, from their minimal, conventional paths and are transferred by a variety of modes that make their history of claims and counterclaims extremely difficult to adjudicate. (Appadurai 1986a:27)

Ein Teil der Dinge in ethnologischen Museen[1] des Globalen Nordens wurde zu Kolonialzeiten auf unterschiedliche Art und Weise gesammelt. Im Zuge postkolonialer Debatten wird der Ruf nach Rückgabe (einiger) dieser Dinge laut, vor allem wenn sie im Zuge von Raub oder Plünderung angeeignet wurden.[2] Die während Jahr-

---

[1] Ich verwende die Bezeichnung ethnologisches Museum für oftmals unter dem Namen „Völkerkundemuseum" gegründete Museen wie in München (umbenannt in Museum Fünf Kontinente 2014) oder Berlin (umbenannt in Ethnologisches Museum 2000). Den Begriff Völkerkundemuseum verwende ich nur, wenn es dem Gebrauch der Akteure oder der jeweiligen Zeit entspricht, etwa im Fall von den historischen Bezeichnungen der Völkerkundemuseen in Berlin und München.

[2] In dieser Arbeit verwende ich in Anlehnung an internationale Organisationen wie die UNESCO den Begriff der Rückgabe *(return)* und nicht Begriffe wie Restitution *(restitution)* und Repatriierung *(repatriation)*: „At UNESCO's General Conference in 1978, an important distinction between the two institutions of ‚restitution' and ‚return' was made. […] ‚restitution' was to be used ‚in case of illicit appropriation' during war as provided by the 1954 Hague Convention or during times of peace […].

zehnten oder Jahrhunderten in den Museen bewahrten Dinge werden sowohl von den Museen als auch von den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften zuweilen als ihr kulturelles Erbe identifiziert.[3] Sie werden zu umstrittenen Dingen zwischen den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften oder Nachfolgestaaten und den Museen des Globalen Nordens.[4] Im Vergleich zu der Anzahl und Virulenz von Rückgabedebatten in den Siedlerstaaten gibt es in Deutschland (bisher) nur wenige Rückgabeforderungen an ethnologische Museen, so dass Erfahrungen und auch Forschungsergebnisse auf Seiten aller beteiligten Akteure fehlen.[5]

In der vorliegenden Arbeit mit dem Titel *Umstrittene Sammlungen. Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in ethnologischen Museen. Die Fälle Tange/Schiffschnabel*[6] *und Ngonnso'/Schalenträgerfigur*[7] *in Deutschland und Kamerun* untersuche ich zwei Rückgabeforderungen aus Kamerun an ethnologische Museen in München und Berlin, die beide seit Ende der 1990er Jahren verhandelt werden. Anhand der

Conversely, the term ‚return' applied to ‚cases where objects left their countries of origin prior to the crystallization of national and international law on the protection of cultural property'. It explicitly referred to ‚transfers of ownership' made from the colonial territories to the colonial powers […]" (Jakubowski 2015:158–159). Für weitere Ausführungen zu diesen Begrifflichkeiten verweise ich auf Kowalski (2005) und Stamatoudi (2011:14–19).

3 In dieser Arbeit verwende ich das deutsche Äquivalent Herkunftsgesellschaften für *source communities*. Beide Bezeichnungen suggerieren einen zeitlich losgelösten Kontext, aus dem Dinge stammen können, einen „Ursprung" oder eine „Quelle". Diese Problematik thematisiere ich, indem ich bei den teilweise vor 130 Jahren hergestellten Dingen, die heute zurückgefordert werden, von den Anspruchstellern durchgängig als „Nachfahren der Herkunftsgesellschaften" spreche.

4 Diese Rückgabeforderungen betreffen fast ausschließlich öffentliche Museen und kaum die an „Ethnographica" reichen weltweiten Privatsammlungen, die sich weitestgehend einer (rechtlichen) Kontrolle entziehen und deren Inhalte öffentlich wenig bekannt sind. Rückgabeforderungen von Dingen in deutschen Museen allgemein betreffen primär Dinge aus europäischen Ländern (vor allem Türkei, Griechenland und Italien), die Resultate von Raubgrabungen antiker Dinge sind. Für eine Analyse der Rückgabe unter anderem der hethitischen Sphinx von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz an die Türkei verweise ich auf Hauser-Schäublin (2013).

5 Die im Forschungszeitraum mit großem öffentlichem Interesse begleiteten Fälle wie der Fall Gurlitt haben meiner Beobachtung nach staatliche Institutionen und (ethnologische) Museen weiter für das Forschungsthema sensibilisiert, obwohl sie nicht explizit die Problematik des kolonialen Erbes ansprechen.

6 Die Nutzung der Dingbezeichnung Schiffschnabel oder Tange orientiert sich an dem Gebrauch der Akteure. So ist im Museumskontext meist von Schiffschnabel die Rede während die Gesprächspartner in Kamerun und postkoloniale Initiativen den indigenen Dualabegriff Tange nutzen. Ist dies nicht klar abgrenzbar, verwende ich Tange/Schiffschnabel, um den beiden Bezeichnungen gleiches Recht einzuräumen. Bei der Schreibweise habe ich mich in Anlehnung an Wilcox und Rücksprache mit Valère Epee und Jean-Pierre Félix-Eyoum für *Tange* statt der an das Französische angelehnten Schreibweise *Tangué* entschieden, setze den Begriff jedoch nicht kursiv.

7 Die Nutzung der Dingbezeichnung Schalenträgerfigur oder Ngonnso' orientiert sich an dem Gebrauch der Akteure. So ist im Museumskontext zumeist von Schalenträgerfigur die Rede während die Gesprächspartner in Kamerun und deren deutsche Unterstützer den indigenen Nso'-Begriff Ngonnso' nutzen. Ist dies nicht klar abgrenzbar, verwende ich Ngonnso'/Schalenträgerfigur, um beiden Bezeichnungen gleiches Recht einzuräumen.

Analyse dieser beiden Fälle möchte ich einen Beitrag zur der in Deutschland an Bedeutung gewinnenden Debatte über den Umgang mit und der Rückgabe von kolonialem Erbe leisten.

Beide Forderungen werden von kamerunischen traditionellen Eliten – einem Prinz der Bele Bele aus Douala und dem Fon[8] der Nso' aus Kumbo – individuell und nicht vom Staat Kamerun an ethnologische Museen in München und Berlin gestellt.[9] Bei dem einen Fallbeispiel handelt es sich um den Tange oder Schiffschnabel, ein hölzernes, bemaltes Bootsornament aus Kamerun, welches vor Ort als Herrschaftszeichen galt und gilt und in der deutschen Kolonialzeit 1884 als Kriegsbeute durch Max Buchner, Arzt und stellvertretender Konsul des Deutschen Kaiserreiches, nach München kam. Das Museum Fünf Kontinente München als staatliche Einrichtung sieht sich als rechtmäßiger Eigentümer der „Schenkung", der das „Objekt" seit fast 130 Jahren bewahrt. Der sich als Erbe verstehende Prinz Kum'a Ndumbe III. (fortan Kum'a Ndumbe) der Bele Bele, einer Sublineage der Duala, aus Kamerun fordert die Rückgabe der „Königsinsignie" seines Großvaters Kum'a Mbape (1846–1916) seit den 1990er Jahren. Der Prinz und seine Unterstützer sehen den Tange als sakrales „Instrument", dessen Kraft vor Ort in Douala gebraucht werde und sich nur dort entfalten könne, nicht aber im Museum Fünf Kontinente. Die Rückgabeforderung Kum'a Ndumbes wurde 1999 und 2010 vom Bayerischen Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst als zuständiger Behörde, welche die staatlichen Museen Bayerns verwaltet, abgelehnt.[10] Nachdem fast zwanzig Jahren seit der ersten Forderung vergangen waren, kam es im Jahre 2016 zum ersten Treffen zwischen dem Rückfordernden Kum'a Ndumbe, MuseumsvertreterInnen und staatlichen Vertretern der BRD (u. a. des Auswärtigen Amtes) im Museum Fünf Kontinente in München.

Bei dem zweiten Fallbeispiel handelt es sich um die Ngonnso' oder Schalenträgerfigur, eine hölzerne, mit Kauris bedeckte Standfigur, die in Kumbo als Abbild oder Verkörperung der Gründerahnin der Nso' gilt und in der deutschen Kolonial-

[8] Fon ist die Bezeichnung eines Herrschers aus dem Kameruner Grasland, welche auch mit der Bezeichnung „König" gleichgesetzt wird. Die Bezeichnung „Kameruner Grasland" geht auf die deutsche Kolonialzeit zurück und war inspiriert vom überall wachsenden Savannengras (Chilver und Kaberry 1967:123). Das Grasland umfasst die Savannenregion aus vulkanischen hohen Plateaus, die im Westen Kameruns in den Regionen Nordwest und West liegt: „[…] the concept of ‚Grassfield' really corresponds to an identifiable cultural area extending approximately from the southern edge of the high plateaus to the Tikar plain in the north" (Monga 2000:735).

[9] Ich verwende Duala für die Bezeichnung der Gesellschaft und Sprache sowie Douala für die Bezeichnung der Stadt am Fluss Wouri, welche mit ca. 1 514 978 Einwohnern die größte Stadt Kameruns und Hauptstadt der Region Littoral ist. Ich verwende die Schreibweise Nso' für die Gesellschaft und Kumbo für die Hauptstadt mit Sitz des Hauptpalastes des Fon. Kumbo ist die Hauptstadt des Bui Department der anglophonen Region Nordwest mit 322 877 Einwohnern. Die Bevölkerungszahlen entnahm ich der *Annuaire Statistique du Cameroun 2006* des Institut National de la Statistique du Cameroun (http://www.statoids.com/ycm.html <08.01.2019>).

[10] Von 1998–2013 lautete der Name Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst. Wenn nicht anders angegeben, verwende ich die momentan gültige Bezeichnung.

zeit unter nicht mehr eindeutig zu klärenden Umständen 1902 durch den preußischen Offizier Kurt von Pavel nach Berlin kam. Das Ethnologische Museum Berlin als Teil der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin sieht sich als rechtmäßiger Eigentümer der „Schenkung". Die Rückgabeforderung des Erbes seines Großvaters Seembum II (1875–1907) des Fon der Nso' wurde 2011 in einem Brief, verfasst vom Vizepräsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin als zuständiger Institution, abgelehnt.

In beiden Fällen ist also eine Rückgabe (bisher) nicht erfolgt, so dass meine Analysen die prozesshaften Dynamiken der Aushandlungen thematisieren und seit Beginn der Forschung 2011 begleiten. Dabei werfen beide Fälle eine Vielzahl von Fragen auf, die ich im interdisziplinären Rahmen der Forschergruppe etwa mit den Kollegen des Völkerrechtes, der Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie und Ethnologie bearbeitet habe.[11] Weitere für diese Arbeit elementare Anleihen konnte ich bei den Disziplinen der Geschichtswissenschaft (auch Kunstgeschichte) und Museologie machen, so dass im Ergebnis eine interdisziplinäre Arbeit entstanden ist, die das komplexe, alle diese Disziplinen tangierende Thema der Rückgabe nicht nur aus einem disziplinären Fokus heraus beleuchtet.

---

11 Die fruchtbare Zusammenarbeit über die Problematik der Rückführung von mobilem Kulturgut zwischen Brigitta Hauser-Schäublin und den im Projekt tätigen *Fellows* Lyndel V. Prott und Keiko Miura konzentrierte sich regional auf Kambodscha und inhaltlich auf Fragen nach illegalem Kulturgütertransfer (Hauser-Schäublin 2016, Hauser-Schäublin und Kim 2016, Miura 2015, Miura 2016), die UNESCO 1970 Konvention und deren Auswirkungen auf den Kulturgütertransfer sowie einzelne Fallbeispiele, die im Forum UNESCO-Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in Case of Illicit Appropriation verhandelt wurden (Hauser-Schäublin 2013). Im Ergebnis wurde 2016 von Brigitta Hauser-Schäublin und Lyndel V. Prott der Band *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution* herausgegeben (Hauser-Schäublin und Prott 2016a) mit einer gemeinsam verfassten Einleitung der Herausgeberinnen (Hauser-Schäublin und Prott 2016b). Von den beiden Fällen aus Kamerun abgesehen verfolgte ich im Rahmen des Projektes gemeinsam mit den Kollegen des Völkerrechts die Auswirkungen des Kulturgüterrückgabegesetzes, welches die UNESCO 1970 Konvention in der BRD implementierte. Dabei untersuchte ich im soeben benannten Band konkret den sich seit den 1990er Jahren entfaltenden „Patterson-Fall", bei dem es um eine auf 100 Millionen US$ geschätzte Sammlung prä-kolumbischer Kunst geht, die 2008 vom Bayerischen Landeskriminalamt in München sichergestellt und durch Lateinamerikanische Länder von Kunsthändler Leonardo Patterson zurückgefordert wird (Splettstößer 2016). Für einen Rückblick auf *Cultural Property* und den Eigentumsbegriff in den Forschungen der Forschergruppe verweise ich auf den im Abschlussband der Forschergruppe *Kultur als Eigentum. Instrumente, Querschnitte und Fallstudien* erschienen Artikel (Hauser-Schäublin und Lankau 2015). Eine Einführung zur interdisziplinären Forschung im dynamischen Feld von *Cultural Property* geben Bendix und Groth (2015). Ein weiteres Ergebnis der interdisziplinären Zusammenarbeit, in diesem Fall zwischen Ethnologie und Völkerrecht, ist der im Abschlussband erschienene Artikel über den Schutz beweglicher materieller Kulturgüter (Splettstößer und Tasdelen 2015).

1.1 Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Meine Hauptfragestellung in dieser Arbeit lautet: Wie gestaltet sich der Umgang mit umstrittenen Dingen aus der deutschen Kolonialzeit in ethnologischen Museen Deutschlands und in Kamerun?

Grundlegend stelle ich dabei die These auf, dass Rückgabeforderungen wie ein Vergrößerungsglas wirken, unter dem das komplexe Zusammenspiel vom Umgang mit Dingen in Theorie und Praxis sowohl im ethnologischen Museum als auch durch unterschiedlichste Akteure außerhalb davon (etwa in Kamerun), sowie die Dinge selbst deutlich(er) hervortreten.[12] Gerade weil Rückgabeforderungen den Nerv der Museen treffen und ihre Existenz in Frage zu stellen scheinen, beinhaltet eine Untersuchung dieser Forderungen immer auch eine Untersuchung rezenter musealer Praktiken. Diese werfen über den Umgang mit Dingen hinaus auch immer (ethische) Fragen nach dem Umgang mit den mit Dingen assoziierten Menschen wie z. B. den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften auf. Zugleich offenbaren Rückgabeforderungen Prozesse und Dynamiken in diesen Gesellschaften, in denen ebenfalls vielfältige Auswirkungen solcherlei Forderungen bemerkbar werden.[13] Im Ergebnis belege ich diese These im Laufe der Arbeit und komme durch das Verfolgen der Dinge und Menschen zu dem Schluss, dass Rückgabeforderungen divergierende Dingverständnisse und Ontologien zutage treten lassen. Diese divergierenden Dingverständnisse und Ontologien zeichnen ein komplexes Bild der Thematik „Rückgabeforderung", die ich anhand der Fallbeispiele in ihrer Verwobenheit und gegenseitigen Bedingtheit nachzeichnen möchte.

In Kapitel 1 bearbeite ich theoretische und methodische Grundlagen dieser Arbeit, problematisiere und reflektiere den Feldzugang und setze mich mit dem rechtlichen Rahmen von Rückgabeforderungen auseinander. Im Sinne von Dingen als Knotenpunkten in Beziehungs- und Akteursnetzen diskutiere ich das Konzept von *agency* oder Handlungs- und Wirkmacht von Dingen, die nicht als passive – wie es die Bezeichnung des Objektes impliziert – sondern aktive, veränderliche und verändernde Akteure verstanden werden. So wird der in der Arbeit verfolgte symmetrische Zugang in Bezug auf menschliche und nicht-menschliche Entitäten plausibel und bedingt eine weitere Forschungsfrage: Welche Rolle spielen die umstrittenen Dinge selbst im Rahmen von Rückgabeforderungen? Durch den Nachvollzug wesentlicher Bezugspunkte der Theoriebildung in Kapitel 1.2 mit Appadurai (1986), Gell (1998) und der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) und das Einführen des Konzeptes der kulturellen Biographie (Appadurai 1986), welches ich auf die beiden Fallbeispiele

[12] In dieser Arbeit verwende ich die männliche Form, wenn es allein um männliche Akteure, die die Mehrheit meiner Gesprächspartner darstellten, geht. Nur wenn explizit auf Frauen verwiesen wird, ist dies angezeigt. Den Begriff Akteur gendere ich an keiner Stelle.

[13] Anstelle des umstrittenen Begriffes der Ethnien, welcher zunehmend als europäische Erfindung diskutiert wird (Gouaffo 2007:175), verwende ich in Anlehnung an Schaper den Begriff der Gesellschaften, außer wenn ich mich auf direkte Zitate beziehe (2012:36).

anwende, kehre ich im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder zu dieser Frage zurück.

Eng verknüpft ist das Konzept der kulturellen Biographie mit dem Ansatz des *follow the thing* (Marcus 1995 nach Appadurai 1986), den ich im Methodenkapitel (1.3) einführe. Neben qualitativen Methoden der Sozialforschung charakterisiert sich meine Forschung auch durch den Einsatz der *multi-sited ethnography,* mittels derer z. B. Dingen und deren Zirkulation durch Zeit und Raum gefolgt wird und die sich dabei vom klassischen Paradigma eines langen Forschungsaufenthaltes an einem Ort löst. Die translokalen *multi-sites* oder Felder meiner Forschung – Museen, Institutionen wie Ministerien oder Fachverbände, Festivals, Ausstellungen, Archive oder das Internet – in Kamerun und Deutschland (sowie darüber hinaus) fasse ich in Zeiten der Globalisierung in einer deterritorialisierten Welt methodisch unter diesem Ansatz. Dabei folge ich den translokalen Netzwerken, die ihren Nexus in den umstrittenen Dingen finden. Ebenfalls in Kapitel 1.3 thematisiere ich den Feldzugang zu einem extrem sensiblen, skandalisierten und zuweilen sogar hysterischen Feld der Rückgabeforderungen, in dem alle beteiligten Akteure tief in ihrem Selbstverständnis getroffen zu sein scheinen. Punkte der Verletzbarkeit auf allen Seiten, die durch Verlust, Entwendung, Zerstörung aber auch Rückgabe offenbar werden, bezeugen, welche tiefgreifenden Prozesse und Dynamiken Rückgabeforderungen darstellen.

Die rechtliche Dimension der Forderungen diskutiere ich in Kapitel 1.4 vor dem Hintergrund der Rechtsvielfalt *(legal pluralism),* wobei den *Ethischen Richtlinien* ICOMs, dem internationalen Museumsverband, eine besondere Rolle zukommt. Ethische Fragen nach sozialer Inklusion, Transparenz und geteiltem Schutz von (umstrittenen) Dingen und den durch sie etablierten Beziehungen etwa zu den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften werden aufgeworfen und theoretisch verortet.

Im Anschluss daran leite ich in Kapitel 2 in die Empirie über und untersuche die Eingangsforschungsfrage zum Umgang mit umstrittenen Dingen in ethnologischen Museen basierend auf meiner Feldforschung in München und Berlin. Neben einem schlaglichtartigen Blick in die Vergangenheit der ethnologischen Museen mit Fokus Berlin und München stelle ich dort anhand der musealen Felder Sammeln, Ausstellen und Vermitteln, Bewahren und Erforschen den Umgang mit Dingen und die darin eingebundenen Dingverständnisse dar. Des Weiteren gehe ich auf die Rückgabefrage und den Umgang mit Rückgabeforderungen in diesen Museen ein. Dabei verfolge ich auch die Frage, welche Alternativen Akteure zu einer Rückgabe sehen.

Den Übergang von den Feldern in Deutschland zu denen in Kamerun stellt Kapitel 3 dar, in dem ich überblicksartig die Geschichte des „Häuptlingtums“ in Kamerun als eine Geschichte geprägt von Anpassung, Kreativität, Widerstandsfähigkeit und Behauptung darstelle und so die Brücke zwischen (vor)kolonialer und postkolonialer bzw. rezenter Zeit schlage. Da in beiden Fällen die Rückgabefordernden „traditionelle Autoritäten“ sind, wenn auch nicht beide von der Regierung anerkannt werden, erachte ich den politischen und geschichtlichen Hintergrund des „Häupt-

lingtums“, der bereits in der für die beiden Fälle wichtigen deutschen Kolonialzeit einflussreich war, als grundlegend für das Verständnis der Fallbeispiele.[14]

In Kapitel 4 dann folge ich dem umstrittenen Erbe des Tange/Schiffschnabel, dessen Reise von Douala nach Deutschland als Teil seiner kulturellen Biographie auch Teil kolonialgeschichtlicher Verstrickungen musealer Praxen ist. Den Hergang der Rückgabeforderung diskutiere ich mit Fokus auf die vielfältigen involvierten Akteure wie den Tange/Schiffschnabel selbst oder den umstrittenen Erben Kum'a Ndumbe. Wie treibt dieser vor Ort die Rückgabe voran? Was geschieht mit dem Tange nach der geforderten Rückgabe? Vor dem Hintergrund des in Kapitel 1.3 eingeführten Konzeptes der Paraethnographie frage ich auch danach, welche Auswirkungen meine Forschung auf die Rückgabe hat. Weiterhin analysiere ich die mit dem Tange/Schiffschnabel verknüpften gegebenenfalls divergierenden Dingverständnisse und frage nach der *agency* des Dinges, sowie nach anderen Tange.

In Kapitel 5 wende ich mich dann der Dingbiographie der Ngonnso'/Schalenträgerfigur zu, die ebenfalls in die Verwobenheiten von Kolonialexpansion, musealen Sammelpraxen und rezent Fragen nach „neo-traditionalem Häuptlingtum“ (Trotha und Krämer 2010) eingelassen ist. Nach der Darstellung des Lebens der Ngonnso'/Schalenträgerfigur, von dem die Rückgabeforderung ein wesentlicher Teil ist, analysiere ich kulturelle Revitalisierungsbewegungen in Kumbo wie etwa die Ngonnso' Cultural Week oder die Errichtung einer in Kumbo als „Replik“ bezeichneten Statue des umstrittenen Dinges im Palastvorhof, die Fragen nach *agency* aufwerfen. Wie werden die Folgen der Abwesenheit von Ngonnso' in Kumbo gesehen? Was geschieht mit der Ngonnso'/Schalenträgerfigur nach einer Rückgabe oder Dauerleihgabe? Im Rahmen von Praxen des Bewahrens gehe ich auf den geplanten Bau eines Palastmuseums ein, dessen Entstehung mit der Forderung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz nach internationalen Museumsstandards verknüpft ist.

Kapitel 6 dient dem Vergleich der beiden Fälle und einem Ausblick.

---

[14] Der Begriff der traditionellen Autoritäten meint Repräsentanten politischer und/oder religiös-spiritueller Gemeinschaften wie etwa „Häuptlinge“ oder andere respektierte und einflussreiche Würdenträger, deren „Ämter“ oder Positionen bereits eine gewisse Zeit, wenn auch heute in veränderter Form, existieren. In dieser Arbeit habe ich mich in Anlehnung an Trotha und Krämer (2010) für das deutsche Äquivalent „Häuptling“ zu *Chief* (engl.) oder *Chef* (frz.) entschieden, da die vorliegende Arbeit auf Deutsch verfasst ist und die Begriffe meines Erachtens nahezu deckungsgleich sind. Dennoch ist auch der Begriff des Häuptlings aufgeladen mit kolonialen und rassistischen Bedingtheiten, die durch die Verwendung unter Umständen fortgeschrieben werden. Da dies aber auch auf *Chief* und *Chef* zutrifft, habe ich mich für die deutsche Variante entschieden. Darüber hinaus verweise ich für eine Problematisierung des Begriffes auf Schaper (2012:35–39) und Arndt (2004). Obgleich der Begriff „traditionell“ problematisch sein kann verwende ich ihn in dieser Arbeit in Anlehnung an die Mehrheit der Literatur im Folgenden ohne Anführungszeichen.

1.2 Dingverständnis – Einleitung

Die vorliegende Arbeit untersucht (Fälle von) Rückgabeforderungen, in denen von Nachfahren der Herkunftsgesellschaften Dinge zurückgefordert werden, die zu Kolonialzeiten in Museen des globalen Nordens verbracht wurden. Dabei fasse ich diese zurückgeforderten Dinge hier so auf, dass 1. mittels ihnen Handlungen und Interaktionen der beteiligten Akteure sichtbar und analysierbar werden und 2. nicht von vorneherein ein westliches Dingverständnis privilegiert wird. Im Folgenden soll deshalb geklärt werden, was für ein Dingverständnis ich der Arbeit zugrunde lege, was es bedeutet, wenn von *agency* (Handlungs- und Wirkmacht) von Dingen die Rede ist, und in welchem Sinne Dinge als Knotenpunkte in Beziehungs- und Akteursnetzen aufgefasst werden können.

Den Begriff des „Dinges“ wähle ich dabei als möglichst neutrale und voraussetzungsarme Bezeichnung, um mich von jenen (Be-)Deutungen und Assoziationen abzugrenzen, die anderen Begriffen wie Objekt, Gegenstand und Artefakt durch ihre historische Verwendung in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen inhärent sind. In der westlichen Tradition wird das Objekt – lateinisch *objectum,* das *Entgegengeworfene* – seit Descartes (1596–1650) dem Subjekt gegenübergestellt, wobei letzteres als aktiv Wahrnehmendes, Handelndes begriffen wird, das Objekt dagegen als das Stumme, passiv Gegebene (Sakai 1994).[15] Insbesondere diese Opposition zwischen aktivem, wahrnehmendem, handelndem und (auch den Dingen gegenüber) autonomem Subjekt und passivem, objektiv gegebenem Gegenstand soll der Ding-Begriff vermeiden. Menschen und Dinge sollen gleichermaßen als konstituiert und konstituierend in ihren wechselseitigen Bezügen aufgefasst werden. Schlussendlich wird eine Unterscheidung zwischen ihnen obsolet. Eine derartige Sichtweise impliziert auch, dass Individuen sowie Dinge – anders als es der Begriff des Artefakts, des künstlich *Gemachten,* nahelegt – nicht als abgeschlossen und damit unveränderlich angenommen, sondern in ihren wechselnden Bezügen gerade als veränderlich begriffen werden.

Um ein solches Dingverständnis plausibel zu machen, vollziehe ich im Folgenden die wesentlichen Bezugspunkte der Theoriebildung nach. Mit Appadurai (*The Social Life of Things* 1986b), Gell (*Art and Agency* 1998) und den Ansätzen der Akteur-Netzwerk-Theorie (Callon, Latour, Law) habe ich dafür Theorien ausgewählt, deren Gemeinsamkeiten bei aller sonstigen Verschiedenheit darin bestehen, Dinge in ihrer Veränderlichkeit im zeitlichen Verlauf, in der sozialen Interaktion sowie dem wechselnden Kontext zu betrachten und ihnen einen konstituierenden Charakter zuzugestehen (siehe auch Harrison 2013b:15–17). Dabei geht es gerade nicht um konstruktivistische Sichtweisen, die Konstruktionen – gewissermaßen von außen – nachzeichnen; vielmehr verlaufen die Untersuchungen auf der ontologischen Ebene.

15 Für einen historischen Kurzüberblick zum Ausschluss von Nicht-Menschen aus der Forschung zu sozialer Interaktion verweise ich auf Cerulo (2009:532–533).

Ziel der Arbeit ist daher nicht die Dekonstruktion von Akteursstrategien im Rahmen der Rückgabeforderungen anhand der beiden Fallbeispiele aus Kamerun, sondern ein nicht-wertendes Nachvollziehen emischer Perspektiven und indigener Ontologien, wie sie von Gegenübern im Feld gesehen werden.[16] Die „andere Kultur" wird nun nicht darauf beforscht, was für Zuschreibungen oder Interpretationen einer „gegebenen Wirklichkeit" sie vornimmt, was immer impliziert, dass eine Meta-Perspektive eingenommen wird, die dem Verständnis der involvierten Akteure zwangsläufig überlegen ist. Stattdessen sei es die Aufgabe „to take ‚things' encountered in the field as they present themselves" (Henare, Holbraad und Wastell 2005:2). Konzepte werden dabei nicht als Repräsentationen, sondern ontologisch verstanden – sie sind mit den Dingen identisch (Henare, Holbraad und Wastell 2005:3). Dabei propagieren Henare et al. eine methodische Neuerung, um zu einer möglichen Vielzahl von Dingverständnissen zu gelangen: „We want to propose a methodology where the ‚things' themselves may dictate a plurality of ontologies" (Henare, Holbraad und Wastell 2005:8). Entsprechend geht es darum, sich indigenen Ontologien anzunähern und nicht auf vertraute Konzepte zurückzugreifen, um das Unvertraute zu verstehen; „[…] for the notion of ‚different worlds' to make any sense at all it must be understood without recourse to its putative opposite, that is, different representations" (Henare, Holbraad und Wastell 2005:13). Verknüpft ist damit auch eine Pluralisierung von *agency*. Dinge und Menschen verfügen über ein Spektrum an Handlungs- und Wirkmacht oder *agency*, auf deren Spurensuche der ontologische Ansatz ist. Vor diesem Hintergrund kann die Analyse divergierender Dingverständnisse, die im Rahmen der Rückgabeforderungen zutage treten, eine neue Dimension erlangen, da „[…] the things encountered in fieldwork are allowed to dictate the terms of their own analysis" und „that *things might be treated as* sui generis *meanings*" (Henare, Holbraad und Wastell 2005:4).[17]

In der Subjekt-Objekt-Unterscheidung, wie sie mit Descartes in die westliche Philosophie eingeführt wurde, sind beide festgestellt und das (Erkenntnis)Objekt steht dem erkennenden Subjekt als fertig, abgeschlossen und passiv gegenüber (Sakai 1994). Es ist das Anliegen der Epistemologie, die (als gegeben angenommenen, „natürlichen" etc.) ontologischen Tatsachen korrekt zu fassen, wovon aber beide – Subjekt und Objekt – als unberührt angenommen werden (Baumann 2015). Ein solcher Realismus, also die Möglichkeit, „Wirklichkeit" auf einer ontologischen Ebene zu erfassen, wird durch den Konstruktivismus in Zweifel gezogen, mit dem die Idee

---

[16] Ich verwende den Begriff des *Gegenübers* als deutsche Entsprechung für den Begriff *counterpart* für die Menschen, mit denen ich im Laufe der Forschung zusammengearbeitet habe. Der Begriff ersetzt „traditionellere" Bezeichnungen wie Informant oder Gewährsmann. Der Begriff der Gegenüber/*counterpart* kommt aus der Entwicklungszusammenarbeit und wurde von Holmes und Marcus aufgegriffen, die konstatieren „traditional informants of ethnography must be rethought as counterparts rather than ‚others' – as both subjects and intellectual partners in inquiry" (2005:236).

[17] Alle Hervorhebungen in Zitaten dieser Arbeit sind aus dem Original übernommen und werden daher nicht gesondert bezeichnet. Ausnahmen davon bilden Interviewzitate, die ich selbst transkribiert habe, und in denen ich daher gemachte Hervorhebungen kenntlich mache.

der Repräsentation korrespondiert. Das Subjekt stellt das Objekt vor, wobei seine Repräsentation mehr oder weniger losgelöst ist von dem, was wirklich oder „real" ist; die Vorstellung kann das „Ding-an-sich" (Kant) nie erreichen (Ameln 2004). In dieser Sichtweise fallen das, was „wirklich" ist (Ontologie) und das, was man weiß und wissen kann (Epistemologie und Erkenntnistheorie) notwendig auseinander; der radikale Konstruktivismus leugnet sogar das Vorhandensein einer korrespondierenden Außenwelt gänzlich (Kockartz 2007). Mit der Ablehnung metaphysischer Positionen verlor somit die Ontologie als wissenschaftliche Disziplin ihre Bedeutung. Was hat es nun mit der Rückkehr zur Ontologie auf sich, welche Einsichten verbergen sich dahinter? Wodurch zeichnet sich eine post-konstruktivistische Sicht aus?[18]

Es sind wesentlich zwei Fragen, die den Konstruktivismus behelligen und seine Fortentwicklung nahelegen: 1.) Was ist mit den Körpern/der Materialität? Sind Objekte, Körper etc. tatsächlich inerte Gegenstände, denen Bedeutungen bloß äußerlich zugeschrieben werden? Und 2.) wer (welches intentionale Subjekt) konstruiert?

Beide Fragen verweisen auf offenbar wenig plausible Annahmen: der Konstruktivismus hat Schwierigkeiten, die Interdependenz von Repräsentation (Diskurs) und Materialität zu erklären (Ameln 2004). Objekte, Körper und Materialitäten sind offenbar nicht unabhängig von epistemischen Konstruktionen. Die Festlegung auf ein den Dingen gegenüber autonomes, intentionales Subjekt ist zu hinterfragen. Das Zugeständnis, das „Ding-an-sich" nicht erreichen zu können, in der Repräsentation zu verharren, hält das Subjekt gleichzeitig von den (Wirkungen der) Dinge(n) frei: Anstatt durch sie gebunden zu sein, kann es von ihnen gewissermaßen unbehelligt autonom entscheiden. Das, was zunächst Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit zu sein scheint, wird zum Herrschaftsanspruch des Subjekts.

Diese Probleme versucht die post-konstruktivistische oder ontologische Sichtweise zu überwinden, indem sie die Unterscheidung von (neutraler) Materie und (ihr äußerlicher) Bedeutungszuschreibung aufhebt. Körper, Dinge, Materialitäten werden als bedeutsam erachtet, nicht als neutrale Substanzen, die das autonome Subjekt mit Zuschreibungen belegt. Materialitäten, Vorstellungen und (Wissens-)Praktiken sind untrennbar verbunden; Diskurs und Wirklichkeit fallen zusammen; Epistemologie ist Ontologie. (Neo-)Ontologische Ansätze wie die von Gell und Latour versuchen diesem Verständnis gerecht zu werden, indem nicht ein „Objekt" in seinen Eigenschaften, Zuschreibungen, Bedeutungen erfasst (Ebene der Repräsentation), sondern vielmehr das „Ding" in seinen Beziehungen und Wirkweisen aufgefasst wird. Indem diese Umgangsweisen und Praktiken fokussiert werden, ist es möglich, Materialitäten einzubeziehen, ohne sie zu essentialisieren und Konstruktionen weder als intentional noch als beliebig aufzufassen.

[18] Für eine Diskussion des *ontological turn,* der von Henare et al. als „quiet revolution in anthropology" (2005) bezeichnet wird, bei der AAA Konferenz in Chicago im Jahre 2013 siehe http://somatosphere.net/2014/02/a-readers-guide-to-the-ontological-turn-part-3.html und http://savageminds.org/2013/11/27/ontology-as-the-major-theme-of-aaa-2013 <08.01.2019>.

Das Subjekt als autonomer Handlungsträger ist damit verabschiedet und mit ihm entfällt der Objekt-Begriff: Die Bezeichnung als „Ding" soll der Offenhaltung dienen und die konzeptuelle und methodische Umorientierung signalisieren. Scheinbar selbstverständliche Unterscheidungen (Subjekt/Objekt, Geist/Materie, Repräsentation/Wirklichkeit) und zugehörige Annahmen, wie etwa die Zuordnung von *agency* zu ausschließlich menschlichen Akteuren, werden in dieser Sichtweise aufgegeben.

> While, terminologically, Gell continues to privilege 'cognition' and 'personhood' as the key foci of his approach, conceptually he actually reaches a point not dissimilar to Tim Ingold (2000) or Bruno Latour (1993, 2005), both of whom highlight the ontological symmetry (Latour 1993) of humans and non-humans in the production of sociality (and indeed life in general). (Chua und Elliott 2013:10)

Nach der Einleitung zu dem von mir in dieser Arbeit genutzten Dingverständnis und dessen theoretischer Genese folgt nun die Diskussion der erwähnten Theorien, beginnend mit Appadurai und Kopytoff.

1.2.1 Appadurai, Kopytoff: *The Social Life of Things*

Einen frühen, weithin rezipierten und einflussreichen Ansatz, der die Konstitution von sozialen Beziehungen durch die Transaktion von Dingen in den Mittelpunkt stellt, ist der 1986 von Arjun Appadurai herausgegebene Band *The Social Life of Things.*[19] In seinem einleitenden Artikel, der den ersten Teil des Bandes mit dem Titel *Toward an Anthropology of Things* eröffnet, wendet sich Appadurai gegen die Vorstellung, bei Waren *(commodities)* handele es sich um eine spezifische Klasse von Dingen, die zudem ein Spezifikum kapitalistisch organisierter Gesellschaften darstellen. Stattdessen vertritt er (wie auch Kopytoff im gleichen Band) die Auffassung, dass die Warenförmigkeit nicht eine statische Eigenschaft ist, die einigen Dingen eigen ist und anderen nicht, sondern dass Warenförmigkeit als eine Potentialität von Dingen aufzufassen ist. Die Kommodifizierung stellt sowohl für Appadurai als auch für Kopytoff eine mögliche „Phase" in der Lebensgeschichte *(life history)* bzw. der kulturellen Biographie *(cultural biography)* von Dingen dar: „[…] the commodity is not one kind of thing rather than another, but one phase in the life of some things" (Appadurai 1986a:17).

Dabei fasst Appadurai Kommodifizierung weit, denn er plädiert dafür, sowohl die Gegenüberstellung von Warenform und Gabe im Sinne von Mauss als auch die Grenze zum reinen Tauschgeschäft ohne Geldbezug aufzuheben. So kann im Grunde jede Form der Veräußerung, Übertragung und Bewegung von Dingen darunter gefasst werden. Daher definiert Appadurai Ware wie folgt: „[…] a commodity is

[19] Um nur eine Auswahl von Quellen zu nennen, die Appadurais Publikation diskutiert haben, sei hier auf Alberti (2005), Gosden und Marshall (1999) und Ferguson (1988) verwiesen.

any thing intended for exchange“ (1986a:9). Was die Ware ausmacht, ist ihr strategischer Einsatz, der weder an eine moderne Gesellschaft noch an eine kapitalistische Wirtschaftsform gebunden ist. Appadurai richtet sich damit explizit auch gegen eine romantisierende dualistische Vorstellung, der zufolge kapitalistisch organisierte moderne Gesellschaften durch ihr strategisches Denken in einer Opposition zu kleinen, traditionellen und solidarischen Gesellschaften stehen. Somit kann auch die Entfernung von sogenannten „Ethnographica“ in der Kolonialzeit aus deren Herstellungskontext unter den Begriff der Kommodifizierung gefasst und als Teil einer Dingbiographie analysiert werden, wie ich im Fall von Tange/Schiffschnabel und Ngonnso‘/Schalenträgerfigur in Kapitel 4 und 5 ausführe.

Appadurais Grundannahme lautet, dass erst Tausch *(exchange)* Wert erzeugt und die Verbindung von Wert und Dingen politisch, d. h. veränderlich ist, und über soziale Beziehungen und Kontexte erfolgt: „*Politics* (in the broad sense of relations, assumptions, and contests pertaining to power) is what links value und exchange in the social life of commodities“ (1986a:57).

Dabei verkörpern sich diverse Werte in den getauschten Dingen, die ihren Wert und ihre spezifische Bedeutung durch die Weise, wie sie in Handelsketten und Tauschhandlungen eingebunden oder auch von ihnen ausgenommen sind, erhalten. Auf der anderen Seite repräsentiert und konstituiert die Bewegung der Dinge zugleich Macht und soziale Stellung der menschlichen Akteure. Dazu Gosden und Marshall: „The fame of objects and the renown of people are mutually creating, so that objects gain value through links to powerful people and an individual’s standing is enhanced through possessions of well-known objects“ (1999:170). Am Beispiel des Tange/Schiffschnabels wird sichtbar, dass erst die Verbindung als Tange Kum’a Mbapes das Ding wertvoll und für die Rückgabeforderung relevant macht.

Angesichts der potentiellen Inkommensurabilität von Tauschhandlungen[20] zieht Appadurai es vor, nicht vom kulturellen Kontext (der ja kein geteilter sein muss) zu sprechen, sondern von der Zirkulation von Dingen in verschiedenen Werteregimes *(regimes of value)* und *tournaments of value,* in denen ihr Wert ausgehandelt wird. Unterschiedliche Werteregimes werden sichtbar beim Überschreiten kultureller Grenzen durch den Warentausch (Appadurai 1986a:15), wie am Beispiel kolonialer Tauschbeziehungen zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten von Waren wie Kleidung, Genussmitteln oder auch Dingen wie Tange/Schiffschnabel und Ngonnso‘/Schalenträgerfigur deutlich wird.

Appadurai beschreibt *tournaments of value* als besondere, periodische Ereignisse, die losgelöst von der Routine des ökonomischen Lebens Eliten die Möglichkeit zur Machtrepräsentation und zu Statuskämpfen geben, durch die Veräußerung von Wertgegenständen *(tokens of value).* Als Beispiele nennt er das *kula*-System Melanesiens oder Kunstauktionen, auch von „Ethnographica“ der westlichen Welt. Immer

20 Als Beispiel führt er Krisen oder extreme Notlagen an, die Menschen dazu veranlassen können, Tauschhandlungen durchzuführen, denen sie unter „normalen Umständen“ nicht zustimmen würden. Der Ausdruck deutet damit auch auf den Machtaspekt hin, der den Transaktionen inhärent ist.

haben solche *tournaments of value,* obwohl sie von „normalen Zeiten und Orten enthoben" sind, Auswirkungen auf alltägliche Macht- und Wertwirklichkeiten. Um diese Werteregimes und *tournaments of value* zu verstehen, ist es notwendig, die Lebensgeschichten der Dinge nachzuzeichnen:

> […] we have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories. It is only through the analysis of these trajectories that we can interpret the human transactions and calculations that enliven things. Thus, even though from a theoretical point of view human actors encode things with significance, from a methodological point of view it is the things-in-motion that illuminate their human and social context. (Appadurai 1986a:5)

Während es also von einem theoretischen Standpunkt aus die Menschen sind, welche Bedeutung in Dinge einschreiben, ergibt sich methodologisch ein Zugang, den man als symmetrisch bezeichnen kann: Dinge und Menschen konstituieren sich wechselseitig durch die Bewegungen der Dinge. Ihre Zirkulation ist eine Art kommunikatives soziales Handeln. Daher sind auch Museumsdinge, die manchmal als „tot" bezeichnet werden, durchaus lebendig eingebunden in stetig neue Kontexte und Beziehungen: „This object, sitting in a glass case, may seem static and isolated, but this is a misapprehension of museum objects and of objects generally. Despite their apparent stasis such objects are continually picking up new significances, connections and meanings" (Gosden und Marshall 1999:170).

In Anlehnung an Kopytoff spricht Appadurai von der kulturellen Biographie *(cultural biography)* von Dingen, die diese erhalten, „as they move through different hands, contexts, and uses, thus accumulating a specific biography, or set of biographies" (1986a:34). So wird eine klassische ethnologische Methode der Biographieforschung von Menschen auf Dinge übertragen und auch in der vorliegenden Arbeit angewendet.[21] Kopytoff versteht unter der Perspektive der kulturellen Biographie eines „Dinges" das Nachverfolgen des Weges, den das Ding von seiner Herstellung inklusive der Sammlung des notwendigen Materials über Gebrauch, Weitergabe, Wiedergebrauch bis hin zum letztendlichen „Ende seiner Verwendbarkeit" nimmt:

[21] Für die Anwendung von Appadurais Biographie-Ansatz auf Kupferplatten-Inschriften in Bali, einer Dingkategorie, die als heilige materielle Repräsentationen von Göttern und wichtige Erbstücke gelten, und zunehmend Zielscheibe von Kunstraub werden, verweise ich auf Hauser-Schäublin (2012). Eine Übersicht über weitere ethnologische Studien, die sich seit den 1980er Jahren mit der „Karriere von Objekten" beschäftigten gibt Mayer-Himmelheber (2004:13). Die Autorin verweist darauf, dass „Biographien von Regalia in Zusammenhang mit der sich wandelnden Identitätsbildung und den Auseinandersetzungen von Macht […] in den ethnologischen Forschungen zu Afrika bisher kaum berücksichtigt" wurden und nennt als Ausnahme nur die Studien von Christraud Geary und ihre eigene Arbeit *Die Regalia des Kabaka von Buganda* (Mayer-Himmelheber 2004:13). Die vorliegende Arbeit ist ebenfalls in diesem Rahmen zu verorten.

> In doing the biography of a thing, one would ask questions similar to those one asks about people: What sociologically, are the biographical possibilities inherent in its 'status' and in the period and culture, and how are those possibilities realized? Where does the thing come from and who made it? What has been its career so far, and what do people consider to be an ideal career for such things? What are the recognized 'ages' or periods in the thing's 'life,' and what are the cultural markers for them? How does the thing's use change with its age, and what happens to it when it reaches the end of its usefulness? (Kopytoff 1986:67)

Die kulturelle Biographie des konkreten, einzelnen Dinges steht in einem Zusammenhang mit der sozialen Geschichte *(social history)* der Dinge. Diese betrifft eine Klasse von Dingen, deren konkrete Lebensgeschichten durch die soziale Geschichte in einem gewissen Maße vorgezeichnet sind. Den Weg, welchen die Mehrheit der Dinge einer Klasse gehen, bezeichne ich auch als „typische" Biographie. So wird in der vorliegenden Arbeit nicht nur die kulturelle Biographie eines Einzeldinges wie Tange/Schiffschnabel oder Ngonnso'/Schalenträgerfigur dargestellt, sondern diese wird verknüpft mit anderen Tange oder anderen königlichen Dingen ähnlich der Ngonnso' als Teil der sozialen Geschichte.

Die kulturellen Restriktionen, denen die „typische" Biographie eines Dinges einer bestimmten Klasse unterliegt, bieten auch die Möglichkeit der Überschreitung: Entsprechend lassen sich Dingbiographien daraufhin untersuchen, ob sie den relativ stabilen Pfaden *(paths)* folgen, die für Dinge dieser Klasse sozio-kulturell vorgezeichnet sind oder inwiefern sie Abweichungen *(diversions)* von den konventionellen, „typischen" Wegen beschreiten. In Bezug unter anderem zum Kunstmarkt und Sammlungen allgemein beschreibt Appadurai diese Abweichungen als eine Form von Kommodifizierung, die wertsteigernd wirkt:

> It is the aesthetics of decontextualization (itself driven by the quest for novelty) that is at the heart of the display, in highbrow Western homes, of the tools and artifacts of the 'other' […] This enhancement of value through the diversion of commodities from their customary circuits underlies the plunder of enemy valuables in warfare, the purchase and display of 'primitive' utilitarian objects, […] the making of collections of any sort. […] Nevertheless, diversions are meaningful only in relation to the paths from which they stray. […] part of the anthropological challenge is to define the relevant and customary paths, so that the logic of diversions can properly, and relationally, be understood. […] The diversion of commodities from their customary paths brings in the new. (1986a:28–29)

Somit werden im Fall von Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kapitel 4 und 5 sowohl die „typischen" Pfade der Dinge wie auch die Abweichungen davon als Teil der kulturellen Biographie beschrieben.

Appadurai macht gegenläufige kulturelle und wirtschaftliche Bestrebungen der Akteure aus: einerseits die Tendenz der fortschreitenden Kommodifizierung, oft gelenkt durch Abweichungen, und andererseits das Bestreben, Dinge in sogenannte *enclavings* zu überführen und so vor Veräußerung zu schützen. Die Dynamik dieser gegenläufigen Bestrebungen kennzeichnet den Warentausch und die kulturelle Biographie von Dingen. Dabei sind es tendenziell unternehmerische Individuen, die Abweichungen von den konventionellen Bahnen bewirken und hervorbringen, während es im Interesse der ökonomischen und politischen Eliten liegt, solche Abweichungen zu unterbinden (Appadurai 1986a:25). Appadurai deutet Abweichungen stets als ein Zeichen entweder für Kreativität oder Krisen; explizit nennt er hier auch Kriegsgeschehen und Plünderung als Ursache für das Verlassen des „richtigen Pfades" oder der „typischen" Biographie, die auch in den in der Arbeit diskutierten Fällen aus Kamerun bedeutsam sind.

Nicht immer müssen Abweichungen Teil individueller Strategien sein, wie Appadurai in Bezug auf Gluckman und der von ihm eingeführten Kategorie der „königlichen Dinge" als Teil „königlicher Monopole" im Kontext der Lozi in Nordrhodesien (heute Sambia) betont (Gluckman 1983 zitiert nach Appadurai 1986a:22). Um gewisse Dinge zu schützen und sie dem Warenkontext zu entrücken, können Abweichungen institutionalisiert und von den Akteuren genutzt werden. Diesen Prozess bezeichnet Appadurai als „decommodization from above", also am Beispiel der Lozi von den Königen ausgehend. Die Ausdehnung dieser Abweichung für einzelne Dingkategorien wie Fliegenwedeln oder Elfenbein bei den Lozi kann auch ganze Bereiche umfassen, die Dinge produzieren, die von der Kommodifizierung ausgeschlossen sind. Diese Bereiche bezeichnet Appadurai als *enclaved zones* (im Sinne von abgeschlossenen Bereichen), zu denen der Bereich der Kunst und des Rituals gehören (1986a:22). In diesen Bereichen finden sich Kopytoffs singularisierte Dinge wie „staatliche Kunstsammlungen, Häuptlingsinsignien und Ritualobjekte", die oft von den Mächtigen einer Gesellschaft ausgewählt werden (Kopytoff 1986:73). Auch Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur sind in diesem Bereich zu verorten.

Die Umwertung *(transvaluation)* einer Ware zur Nicht-Ware und somit zu ihrer Unveräußerlichkeit betrifft laut Appadurai typischerweise auch sakrale Dinge (wie Tange oder Ngonnso') (1986a:23). Dabei werden diese sakralen Dinge zu ihrem Schutz nicht lange als Waren geduldet: „[b]ut it is typical that objects which represent aesthetic elaboration and objects that serve as sacra are, in many societies, not permitted to occupy the commodity state (either temporally, socially, or definitionally) for very long" (Appadurai 1986a:23).

Dieses *enclaving,* wie im Bereich der Kunst oder des Rituals, beschränkt neben der Kommodifizierbarkeit auch die Mobilität von Dingen. So ist die Zirkulation von Dingen im Museum auf den Bereich anderer Museen etwa im Rahmen von Leihgaben beschränkt, nur selten findet ein „Museumsobjekt" wieder Eingang in den Kunstmarkt. So befindet sich etwa der Tange/Schiffschnabel seit 130 Jahren

im Museum Fünf Kontinente München und die Ngonnso‘ seit über 110 Jahren im Ethnologischen Museum Berlin.

Kopytoff macht eine Gegenüberstellung von Kommodifizierung und Singularisierung (Unveräußerlichkeit) aus, wobei diese Stadien im Laufe einer Dingbiographie ineinander übergehen können (1986:74). Unter Singularisierung versteht er das (unter Umständen zeitweilige und eingeschränkte) Herauslösen eines Dinges aus der Warenförmigkeit und Tauschbeziehungen, z. B. durch dessen Sakralisierung. „To be a non-commodity is to be ‚priceless‘ in the full possible sense of the term, ranging from the uniquely valuable to the uniquely worthless“ (1986:75). So sind Singularisierung und Kommodifizierung eng verbunden:

> Singularity, in brief, is confirmed not by the object’s structural position in an exchange system, but by the intermittent forays into the commodity sphere, quickly followed by reentries into the closed sphere of singular ‘art’. […] Most of the time, when the commodity is effectively out of the commodity sphere, its status is inevitably ambiguous […] Thus, singularizations of various kinds, many of them fleeting, are a constant accompaniment of commoditization. (Kopytoff 1986:83)

Singularisierung meint dabei, dass es „keinen Preis“ gibt, was einerseits bedeuten kann, dass gewisse Alltagsdinge keinen Tauschwert haben, aber auch, dass ein extrem hoher Preis ausgehandelt wird, wenn ein eigentlich singularisiertes, „unveräußerliches“ Ding doch veräußert wird. Dies wird insbesondere an den hohen Kunstmarktpreisen, die auch für „Ethnographica“ erzielt werden, sichtbar. Der hohe Preis steht dann gewissermaßen für die Ambivalenz zwischen Unveräußerlichkeit und Verkauf.[22] Dabei bleiben Dinge potentiell Waren mit Wert, auch wenn sie (vorübergehend) dem Warenkreislauf entzogen sind (Kopytoff 1986:76).

Eng verknüpft mit den Waren ist das Wissen, welches im Laufe einer Dingbiographie oder Karriere eines Dinges wandelbar ist. Hier unterscheidet Appadurai in Produktionswissen der Hersteller, welches in die Ware (ein)gelesen wird, und Konsumptionswissen der „Verbraucher“, welches aus der Ware herausgelesen wird (1986a:41). Am Anfang einer Dingbiographie weist das mit dem Ding assoziierte Wissen die größte Uniformität auf, während es sich im Laufe der Zeit dann ausdifferenziert. Trotzdem ist dieses Wissen von Anfang an vielschichtig und beeinflusst vom sozio-kulturellen Kontext der Herstellung. All diese Aspekte werde ich in Kapitel 4 und 5 am Beispiel Tange/Schiffschnabel und Ngonnso‘/Schalenträgerfigur diskutieren.

Der Tausch bringt Akteure unterschiedlichster kultureller Herkunft (wie etwa Duala und Deutsche) zusammen, die nur ein grundlegendes Verständnis über die

[22] Entsprechend lässt sich die Taxierung des Tange auf 500 000 DM deuten, die nach der Anfrage Kum’a Ndumbes im Jahre 1999 von der damaligen Leiterin der Afrikaabteilung Maria Kecskési des Museums Fünf Kontinente in München vorgenommen wurde.

Handelsware teilen, welches mit zunehmender Entfernung zwischen Hersteller und Verbraucher abnimmt. Diese Entfernung begünstigt die Bildung von Mythologien auf allen Ebenen der Produzenten, Zwischenhändler und Verbraucher, die so, auch wenn sie vor dem Tausch keine Beziehungen unterhielten, aneinander gebunden werden (Appadurai 1986a:48). Dazu Appadurai: „[…] as commodities travel greater distances (institutional, spatial, temporal), knowledge about them tends to become partial, contradictory, and differentiated" (1986a:56).

Zusammenfassend ist die Klassifizierung Appadurais von Dingen als temporären Waren, die zuweilen kommodifiziert werden und so diverse Werte erhalten und soziale Beziehungen etablieren, für die vorliegende Arbeit grundlegend. Durch das Nachzeichnen von kulturellen Biographien und der Verknüpfung mit deren sozialer Geschichte wie im Falle von Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur werden „typische" Biographien und deren Pfade sowie Abweichungen von diesen Pfaden sichtbar und analysierbar. Untersucht werden soll dabei anhand der beiden Beispiele aus Kamerun auch Appadurais These, dass neben der Vorstrukturierung der Einzelbiographien durch die soziale Geschichte andersherum Verschiebungen in den Einzelbiographien über lange Zeit auch Veränderungen in der sozialen Geschichte der Dinge bewirken (1986a:36).

Die Zirkulation von Dingen durch diverse Werteregimes und *tournaments of value* beleuchtet dabei Lebensphasen eines Dings, die abwechselnd gekennzeichnet sein können von Singularisierung, wie etwa in *enclaved zones* und Kommodifizierung. Dabei stellen „sakrale" Dinge (wie die „königlichen Dinge" der Lozi, Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur) eine Besonderheit dar, da sie durch den Prozess des *enclavings* häufig für lange Zeit vom Prozess der Kommodifizierung ausgeschlossen sind.

1.2.2 Gell: *Art and Agency*

In seinem einflussreichen Werk *Art and Agency,* das 1998 postum erschien, legt Gell eine Sichtweise auf Dinge dar, die deren soziales Potential und ihre *agency* in den Vordergrund stellt: „The basic thesis of this work, to recapitulate, is that works of art, images, icons, and the like have to be treated, in the context of an anthropological theory, as person-like; that is, sources of, and targets for, social agency" (1998:97). Vorweg verweise ich auf das Symposium *Art and Agency: Ten Years On* in Cambridge im Jahre 2008, welches der Ausgangspunkt für den 2013 erschienen Sammelband namens *Distributed Objects. Meaning and Mattering after Alfred Gell* war. Dieser fasst die Reaktionen auf Gells Werk überzeugend zusammen und verortet dessen Bedeutung heute einleitend wie folgt:

> […] Gell's book has elicited both fervent acclaim and strident criticism, and become virtually mandatory reading in artefact-oriented disciplines across the social sciences and humanities. Today, the observation that 'objects have

> agency (as Alfred Gell shows)' is almost axiomatic in such fields. (Chua und Elliott 2013:1)

Daher gehe ich im Rahmen dieser Arbeit davon aus, dass auch Dinge (oder nichtmenschliche Entitäten) *agency* haben, ohne hier die ganze darüber existierende Debatte nachzuvollziehen.

In Bezug auf eine Anthropologie der Kunst, die auch Kunstwerke im nicht-westlichen Kontext behandeln und nicht nur ein spezifisch westliches Kunstverständnis einfangen will, kritisiert Gell die bloße Übernahme eine Kunstbegriffes, der seinen Gegenstand über ästhetische Qualitäten und die Einbindung in spezifische Kunst-Institutionen bestimmt. Ein solches Verständnis ist laut Gell zu eng und schließt Dinge wie „Ethnographica" und performative Praxen aus, die für ihn dennoch Kunst darstellen: „Semiologic or interpretive theories of art assume that works of art are vehicles of meaning (signs, symbols) which spectators have to decode on the basis of their familiarity with the semiological system used by the artist to encode the meanings they contain" (Gell 1998:66). Diese ästhetisierende Betrachtung sieht Gell als historisches Produkt der Religionskrise der Aufklärung und dem Aufstieg westlicher Wissenschaften – „it has no applicability to civilizations which have not internalized the Enlightment as we have" (1998:97). Anliegen seiner Anthropologie der Kunst ist es deshalb, Kunst nicht aufgrund ihrer ästhetischen Qualität zu identifizieren, sondern soziale Beziehungen und Handlungen (Produktion, Zirkulation, Rezeption) zu untersuchen, in denen sich die *agency* oder Handlungs- und Wirkmacht von Kunstwerken äußert und diese kennzeichnet. Folgerichtig kann es keine intrinsische Bestimmung des Kunstwerks geben – was als Kunst erachtet wird, ergibt sich abduktiv, d. h. aufgrund der Effekte auf Akteure lassen sich Rückschlüsse auf die *agency* eines Kunstwerks ziehen.[23] Der Art der Manifestation von *agency* sind dabei keinerlei Grenzen gesetzt. Gell bezieht sich in seiner Anthropologie der Kunst explizit auch auf „Götterbilder" *(idols):* „Idols, in other words, are not depictions, not portraits, but (artefactual) *bodies.* […] in the context of idolatry, the agency involved is religious" (1998:98–99). Dabei sieht Gell die Unterscheidung zwischen der Verehrung eines Dinges aus ästhetischen oder religiösen Gründen als überflüssig an: „We have neutralized our idols by reclassifying them as art; but we perform obeisances before them every bit as deep as those of the most committed idolater before his wooden god" (1998:97).

Gekennzeichnet seien diese „Götterbilder" durch Aktivität, auch wenn diese unsichtbar sei. So können „Götterbilder" zum einen z. B. die Ernte wachsen lassen und so durch ihr (unsichtbares) Handeln sichtbare Konsequenzen an einem anderen Ort haben, ohne sich selbst dabei zu verändern. Zum anderen betrachtet Gell „Götterbilder" als *patients* (siehe unten) in Bezug auf die *agency* anderer Akteure, auch wenn

[23] Abduktion ist ein erkenntnistheoretischer Begriff, der auf C.S. Peirce zurückgeht. Er bezeichnet ein Schlussverfahren neben Induktion und Deduktion, das aber im Gegensatz zu diesen kreativ ist, also Neues erzeugt, ohne jedoch einen gültigen Beweis darzustellen.

sie nicht selbst reden oder sich bewegen (1998:128–129). Getreu dem ontologischen Vorgehen ist die Beziehung zwischen „Götterbild" und Akteur(en) nicht als symbolisch zu betrachten, sondern als Ausdruck einer „anderen Welt" (siehe Henare et al. in Kapitel 1.2): „The essence of idolatry is that it permits *real physical interactions* to take place between persons and divinities. To treat such interactions as ‚symbolic' is to miss the point" (Gell 1998:135). Diesem Ansatz folgend werde ich auch die Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kapitel 5 untersuchen. Besonderes Augenmerk gilt hier den divergierenden Dingverständnissen wie sie im Zuge der Darstellung unterschiedlicher (auch indigener) Ontologien zutage treten. Um die mannigfaltigen Beziehungsmöglichkeiten zwischen Dingen und Menschen darzustellen, entwickelte Gell den Analyserahmen des *Art Nexus* (Gell 1998:29).

Dabei legt Gell seiner Betrachtung ein relationales und kontextabhängiges Verständnis von *agency* zugrunde, kein klassifikatorisches. *Agency* betrachtet er dabei grundsätzlich als verteilt. Dinge und Menschen verfügen als *agents* (Akteure) nur mittels ihres Gegenübers, dem *patient,* über *agency.* Als interdependentes Gegenstück zum *agent* oder Akteur definiert Gell den *patient* wie folgt:

> […] the patient is the object which is causally affected by the agent's action. […] in any given transaction in which agency is manifested, there is a 'patient' who or which is *another 'potential' agent,* capable of acting or being a locus of agency. This 'agent' is momentarily in the 'patient' position. […] It is important to understand, though, that 'patients' in agent/patient interactions are not entirely passive; they may resist. (1998:22–23)

Maßgeblich bei Gell ist das Kunstwerk, welches er – ebenfalls mit einem Begriff von Peirce – als *Index* bezeichnet: Dieser bildet den Knotenpunkt der Beziehungen zwischen Produzenten, Rezipienten und Prototypen; er befindet sich dort, wo sich ihre (Einfluss- oder Handlungs-)Sphären überschneiden. Den Index definiert Gell als das sichtbare, physische Ding, welches die „Abduktion von *agency*" motiviert: „[…] the *index is itself seen as the outcome, and/or the instrument of, social agency*" (1998:13,15). Dabei ist der Index durch eine „verwickelte" Hierarchie gekennzeichnet, die eine Abduktion von *agency* auf multiplen Ebenen gleichzeitig ermöglicht (Gell 1998:54). Dem Produzenten werden die Zuständigkeit für das Entstehen und die Eigenschaften des Index zugesprochen. Gell versteht die Beziehung zwischen Index und Produzent wie folgt: „manufactured objects are indexes of their makers. The index […] is in the ‚patient' position in a social relationship with its maker, who is an agent, and without whose agency it would not exist" (1998:23). In seiner Anthropologie der Kunst führt Gell nach Index und Produzent als dritte Gruppe die „Rezipienten" ein, die auf die Indices *agency* ausüben und auf die durch die Indices *agency* ausgeübt wird. Dazu Gell: „Thus a second abduction of agency which an index in the form of an artefact normally motivates is the abduction of its ‚destination', its intended reception" (1998:24). Als vierte und letzte Entität im Beziehungsgefüge zwischen Akteur und *patient* nennt Gell die „Prototypen", welche im Index repräsentiert sind

und oft visuelle Ähnlichkeit mit diesem aufweisen, wie etwa im Fall von Ikonen als Abbildern von Heiligen.

Die *agency* des Index wird dabei von Gell als „second-class agency" gegenüber menschlichen Akteuren betrachtet: „Art objects are not ‚self-sufficient' agents, but only ‚secondary' agents in conjunction with specific (human) associates […]" (1998: 17). Dabei werden „secondary agents", zu denen auch die Indices zählen, definiert als: „[…] entities not endowed with will or intention by themselves but essential to the formation, appearance, or manifestation of intentional actions" (Gell 1998:36) und „[…] artefacts […] through which primary agents distribute their agency in the causal milieu, and thus render their agency effective" (Gell 1998:20). Diese Unterscheidung führte zu Kritik, denn „[it, AS] stops short of *revising* our commonsense notions of ‚persons' or ‚things'" (Henare, Holbraad und Wastell 2005:17).

Jedoch ist der Index nicht nur „Produkt" des Produzenten und seine Fertigstellung ist nicht als „Endpunkt" aufzufassen (Gell 1998:ix); in einer ähnlichen Wendung wie bei Appadurai manifestiert sich soziale Wirkmacht am Index:

> I describe artefacts as 'social agents' not because I wish to promulgate a form of material-culture mysticism, but only in view of the fact that objectification in artefact-form is how social agency manifests and realizes itself, via the proliferation of fragments of 'primary' intentional agents in their 'secondary' artefactual forms. (Gell 1998:21)

Kunstwerke werden als Strategien aufgefasst, um bestimmte Ziele zu erreichen. Ebenso wie sie selbst nur in Bezug zu Personen verstehbar sind, so sind andersherum diese Personen konstituiert durch die Dinge. Indices werden auch verstanden als verteilte Erweiterungen *(distributed extensions)* von menschlichen Personen welche sie in einem fundamentalen Sinne ausmachen: „[…] agents, thus, ‚are' and do not merely ‚use' the artefacts which connect them to social others" (1998:21).[24]

Die Zuschreibung von *agency* geschieht dabei abduktiv aufgrund der beobachtbaren Effekte, was gleichzeitig die Identifikation des Kunstwerks ermöglicht:

> The idea of agency is a culturally prescribed framework for thinking about causation, when what happens is (in a vague sense) supposed to be intended in advance by some person-agent or thing-agent. Whenever an event is believed to happen because of an 'intention' lodged in the person or thing which initiates the causal sequence, that is an instance of 'agency'. (Gell 1998:17)

Mit diesem Verständnis von Handlungs- und Wirkmacht ergeben sich relationale und kontext-abhängige Zuschreibungen von *agency,* die im Rahmen der beiden Fall-

[24] In Kapitel 1.3, 4 und 5 gehe ich darauf ein, wie Dinge als integrale Bestandteile oder auch Substitute menschlicher Personen betrachtet werden und daher Punkte der Verletzbarkeit – sowohl für Nachfahren der Herkunftsgesellschaften als auch für Museen und Institutionen der BRD – darstellen.

beispiele in Kapitel 4 und 5 näher erläutert werden. Besonders die von Gell diskutierte Rolle von (unter anderem „Götterbildern" als) *distributed persons* bzw. *distributed objects* erachte ich für die Diskussion der Fälle aus Kamerun als relevant (1998). Dinge wie Tange/Schiffschnabel oder Ngonnso'/Schalenträgerfigur sind auch *distributed objects* weil sie sich aus räumlich unterschiedlichen Teilen zusammensetzten die jeweils ihre eigenen Mikrogeschichten haben (Gell 1998:221), wie etwa die europäischen Farben auf dem Tange oder Perlen und Kauris auf der Ngonnso'. Dabei stellt die *agency* der Indices wie Tange/Schiffschnabel oder Ngonnso'/Schalenträgerfigur Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart her, wie Gell es am Beispiel eines Kula-Wertgegenstandes wie einer Kette beschreibt. Die Kette, so Gell: „does not ‚stand for' someone important, in a symbolic way; to all intents and purposes it *is* an important person in age, influence, and something like ‚wisdom' inheres in its physical substance […] as an idol of distributed personhood" (1998:231).

Ein grundlegender Unterschied bezüglich des Dingverständnisses bei Appadurai und Gell betrifft die Auffassung von der repräsentativen Funktion der Dinge: Während Appadurai den Zeichencharakter von Dingen betont, wendet Gell sich explizit gegen ein symbolisches/semiotisches Verständnis von Dingen und ihrer Handlungsmacht. Stärker noch als bei Appadurai, bei dem zirkulierende Waren Wissen, soziale Beziehungen und Machtstrukturen repräsentieren *und* konstituieren, *sind* Dinge bei Gell (Teile von) Personen. Für seine Vernachlässigung der symbolischen und repräsentativen Dimension von Kunstwerken wurde Gell vielfach kritisiert bzw. es wurde ihm vorgeworfen, sie implizit eben doch zu behandeln und in seiner Kritik des kunsthistorischen Kunstbegriffs „Ästhetik" auf Schönheit zu reduzieren (Morphy 2009).

Neben dieser Divergenz und den offensichtlich sehr unterschiedlichen Perspektivierungen bei Gell und bei Appadurai findet man als Gemeinsamkeit der Ansätze das zentrale Anliegen, von einem statischen Dingverständnis abzurücken und Dinge stattdessen als wandelbare Entitäten zu begreifen, die durch ihr Involviertsein in die Interaktion menschlicher Akteure ebenso wie jene erst konstituiert werden. Dinge werden so zu sozialen Akteuren deren *agency* als verteilt betrachtet wird. Als weitere Gemeinsamkeit findet sich bei der Betrachtung von Dingen bei Gell Kopytoffs Konzept der (kulturellen) Biographie wieder, denn Gells Theorie: „remains concerned with the nature of biographical relations" (Küchler 2013:25).

Diese wechselseitigen Verknüpfungen von Dingen führt der Ansatz der Akteur-Netzwerk-Theorie weiter, in dem er von in Kollektiven versammelten und versammelnden Entitäten spricht, die mittels ihrer *agency* verändern und verändert werden.

1.2.3 Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)

Eine Theorie, die einerseits auf den Netzwerkgedanken rekurriert und in der andererseits das Konzept der *agency* oder Handlungsträgerschaft von Dingen zentral ist, ist die Akteur-Netzwerk-Theorie. Eng verbunden mit der Entstehung der Science

and Technology Studies (STS) in den 1980er Jahren, geht es in der Akteur-Netzwerk-Theorie primär um die Untersuchung von Wissenschaft und (wissenschaftlicher) Wissensproduktion und deren Zusammenhang mit Macht(verhältnissen). In der Tradition kritischer Wissenschaftstheorie und insbesondere auch feministischer Wissenschafts- und Objektivitätskritiken geht die ANT über die Einsicht in die Konstruiertheit von Wissen hinaus und fragt stattdessen nach dem *Wie* dieser Konstruktion. Wie wird „wahres" Wissen hervorgebracht? Wie werden „Tatsachen" etabliert und stabilisiert? Die ANT distanziert sich dabei sowohl vom Realismus als auch vom Konstruktivismus, es geht nicht um die Produktion „wahrer" oder „besserer" Erkenntnis, sondern um die metatheoretische Frage, wie Wissen bzw. Tatsachen erzeugt werden: „Die ANT beschreibt weder Gesellschaft noch Natur, sondern einen Prozess der Artikulation" (Belliger und Krieger 2006:29).

In diesem Sinne ist die ANT Kritik an der „Verfassung (bzw. Übereinkunft) der Moderne", womit die Aufteilung der Welt in isolierte ontologische Bereiche gemeint ist, die als separiert begriffen werden (Natur und Kultur, Gesellschaft und Technik, Glauben und objektive Wissenschaft, Objekt und Subjekt). Die ANT ist dagegen der Auffassung, dass Gesellschaft/Menschenbild und Technik, Kultur und Natur nicht zu trennen sind. Entsprechend geht es ihr darum, die „Reinigungsarbeit" der Moderne (Mathar 2012:177), also die Zerlegung der Welt in Dichotomien und unterschiedliche ontologische Bereiche, aufzuheben und stattdessen Netzwerke heterogener Entitäten zu untersuchen. Die ANT hat, ganz im Sinne der Ethnologie, die „Absicht, Realität so zu beschreiben, dass sie nicht in die Kategorien und Rahmen der modernen Übereinkunft fällt, welche das wirkliche Geschehen – die Integration von Menschen und Nichtmenschen in das Kollektiv der Hybriden – verdeckt" (Belliger und Krieger 2006:24). Dabei betont die ANT die Praxis: Phänomene sind immer nur so, wie sie in einer spezifischen Praxis gemacht werden. Performativität bedeutet, dass im Vollzug etwas hervorgebracht wird, das vorher nicht war: „Performativität in der Akteur-Netzwerk Theorie dreht sich nicht nur um die Formierung und Prägung von etwas, dass [sic] es schon gibt, sondern darum, dass dieses ‚etwas' überhaupt erst durch seine sozio-materielle praktische Performativität realisiert wird" (Sørensen 2012:339). Hier ergibt sich ein Bezug zu Gell, der „art as action" und das neu entstehende „Kunstwerk" als von Performanz begleitet sah: „Every artefact is a ‚performance' in that it motivates the abduction of its coming-into-being in the world" (Gell 1998:67).

Der in der ANT wichtige Begriff der „Translation" oder Übersetzung bezeichnet dabei jene Prozesse der Verschiebung (in Daten, in Ordnungen), durch die Erkenntnisse generiert werden.[25] Die Übersetzung (als Zuweisung von Rollen) hat die Kooperation der Akteure zum Ziel, zugleich ist der Übersetzungsprozess „[…] der Mechanismus, durch den die soziale und die natürliche Welt fortschreitend Form annehmen. Das Resultat ist eine Situation, in der bestimmte Entitäten andere kon-

[25] Bei der Frage nach der Repräsentation geht es um Macht: Wer wen wie repräsentiert, verändert die „Tatsachen"; jede Forschung wird damit zum Teil des Gegenstandes selbst.

trollieren“ (Callon 2006:170). Die so immer neu entstehenden Machtverhältnisse fasst die ANT als Methode mittels eines symmetrischen Betrachtens von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten im Prozess der Übersetzung und Netzwerkbildung:

> Durch Übersetzungen entstehen Identitäten, Eigenschaften, Kompetenzen, Qualifikationen, Verhaltensweisen, Institutionen, Organisationen und Strukturen, die nötig sind, um ein Netzwerk aus relativ stabilen, irreversiblen Prozessen und Abläufen zu bilden. Übersetzung ist gegenseitig, multilateral, verteilt und als Netzwerkdynamik zu verstehen, nicht als intentionale Strategie individueller Subjekte. (Belliger und Krieger 2006:39)

Die ANT verwirft Technikdeterminismus und Sozialdeterminismus gleichermaßen: Weder sind die Menschen den Dingen (Technik) ausgeliefert, noch sind diese den menschlichen Akteuren völlig unterworfen – beide interagieren. Menschliche und nicht-menschliche Akteure sind nie als isoliert zu betrachten, sie besitzen keinen essentiellen Kern, kein „Wesen“, sondern sind immer verflochten und über diese Beziehungen situativ geformt und definiert. Handlung ist dabei etwas, das auf Netzwerke verteilt ist, nicht unbedingt intentional und auch nicht nur an Personen gebunden: „Vielmehr unterstellen Latour et al., dass (menschliche und dingliche) Handlung durch permanente Verbindung mit anderen (menschlichen und dinglichen) Elementen zustande kommt“ (Mathar 2012:184). Um diese Interaktion zu analysieren, vertritt die ANT ein symmetrisches und anti-essentialistisches Vorgehen: Menschliche und nicht-menschliche Entitäten werden nicht als identisch angenommen, aber sie werden mit der gleichen (symmetrischen) Methodologie untersucht. Dabei ist der Akteurstatus ebenso wie andere „Eigenschaften“ das Ergebnis von Verhandlungen, Verschiebungen, Anpassungen, d. h. es handelt sich um eine (nachträgliche) Zuschreibung. Akteure werden von Latour auch als Aktanten bezeichnet. Dabei ist „[…] jedes Ding, das eine gegebene Situation verändert, indem es einen Unterschied macht, ein Akteur – oder, wenn es noch keine Figuration hat, ein Aktant“ (Latour 2010:123).[26] „Aktanten […] schicken diejenigen, die mit ihnen verwoben sind, auf spezifische Handlungswege und koproduzieren somit, was geschieht“ (Mathar 2012:185). Und Latour führt aus: „things might authorize, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, render possible, forbid, and so on“ (2005:72). Nichtmenschliche Entitäten können nicht nur Platzhalter, sogenannte Zwischenglieder, sondern Mittler sein, d. h. selbst etwas zu der Interaktion beitragen: „[C]onceived as mediator, a nonhuman is necessarily seen as adding something to a chain of interaction or an association“ (Sayes 2014:138). Diese Fähigkeit erhalten sie durch ihre spezifische Position im Netzwerk: „Nonhumans that enter into the human collective are endowed with a certain set of competencies by the network that they have lined up behind them“ (Sayes 2014:138). In der ANT wird:

[26] Für eine ausführlichere Diskussion des Aktanten-Begriffs verweise ich auf Cerulo (2009:534–535).

> [m]enschliches Zusammenleben […] nun nicht mehr nur aus Sicht der menschlichen Akteure erklärt, sondern durch das netzwerkartige, sich ständig verändernde Beziehungsgeflecht zwischen Menschen und Dingen. Materialität wird […] zum Akteur und leistet einen aktiven Beitrag bei der Ausformung von sozialen Phänomenen […]. (Beck, Niewöhner und Sørensen 2012:32)

Laut Beck, Niewöhner und Sørensen wird Wissen als „Koproduktion aus Akteuren von unterschiedlichen ontologischen [sic] Status" (2012:24) verstanden und „Materialität verliert damit seine Rolle als träges Speichermedium von Kultur, das nur so von Bedeutung für das Leben der Menschen ist, wie es von diesen mit Bedeutung aufgeladen wird" (2012:30).

Die im Rahmen von Rückgabegesuchen kontinuierlich neu emergierenden Beziehungen zwischen Feldern und Akteuren betrachte ich in dieser Arbeit im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) als ein Akteur-Netzwerk von menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten wie Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur.

> This much is, in fact, suggested by the very notion of an actor-network: the assembling together of a network of actors of variable ontologies, of variable times, and of variable spaces. Any actor – which, of course, includes nonhuman actors – is seen as necessarily a part of a more or less structured network. (Sayes 2014:140)

Sowohl bei Appadurai und Gell als auch bei der ANT ist das Konzept von *agency* zentral. *Agency* kennzeichnet in Latours symmetrischer Anthropologie gleichsam Menschen und Dinge, wobei ein schwacher Begriff von *agency* zugrunde gelegt wird: „the ‚standard measure' of agency becomes dehumanized: the ability to make a difference" (Sayes 2014:141).[27] Damit geht es in der ANT wie bei Gell nicht um eine durchgängige Theorie von *agency,* sondern den Versuch das Verständnis von *agency* zu pluralisieren (Sayes 2014:141–142). Mit diesem Verständnis ergeben sich relationale und kontextabhängige Zuschreibungen von *agency.* Dinge und Menschen verfügen über eine Bandbreite von Handlungs- und Wirkoptionen, die nicht nur auf menschlich-intentionales Handeln beschränkt bleiben. *Agency* wird als verteilt und geteilt begriffen. Die Einbeziehung von nicht-menschlichen Entitäten, deren *agency* sie nach Latour zu Aktanten macht, ist dabei wesentlich (Cerulo 2009). Dinge und Menschen konstituieren und versammeln sich wechselseitig durch ihre Bewegungen und Handlungen: „Nonhumans […] are both changed by their circulation and change the collective *through* their circulation. They act and, as a result, demand new modes of action from other actors" (Sayes 2014:138). Somit kann Dingen ein

[27] Für einen Überblick über die Kritik an der Zuschreibung der ANT von *agency* auch an nicht-menschliche Entitäten sowie eine Verdeutlichung des *agency*-Begriffs in der ANT verweise ich auf Sayes (2014).

Aufforderungscharakter eigen sein, der andere mit ihnen verknüpfte Entitäten zum Handeln motiviert. Wie die Dinge der beiden Fallbeispiele ihren Aufforderungscharakter entfalten führe ich in Kapitel 4 und 5 aus.

Zusammenfassend ist es in Bezug zum Dingverständnis der Ansatz der ANT, das Spektrum der Akteure zu entgrenzen (es nicht auf menschliche Personen zu beschränken, sondern insbesondere auf Dinge auszuweiten), wobei gleichzeitig der Handlungsbegriff (der Begriff der Wirkmacht oder *agency*) wesentlich weiter gefasst (und damit schwächer) wird. Insbesondere ist *agency* damit nicht mehr an die Intentionalität eines Akteurs gebunden. Die ANT folgt damit der Einsicht, dass Handeln nicht transparent ist und nicht unter der vollen Kontrolle des Bewusstseins steht (Latour 2010:77). Die Idee ist vielmehr, dass ständig performativ Assoziationen gebildet werden, die Gruppen, Individuen etc. konstituieren, und „Akteur ist, wer von vielen anderen zum Handeln gebracht wird" (Latour 2010:81). Es ist dann die Aufgabe der Wissenschaft, dieses „Konglomerat aus vielen überraschenden Handlungsquellen […] zu entwirren" (Latour 2010:77). In dieser Konzeption ist eine Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer *agency,* wie Gell sie vornimmt, aufgehoben; wichtig ist nur die Unterscheidung zwischen Mittlern (die einen Unterschied machen) und bloßen Zwischengliedern (die keinen eigenen Beitrag leisten). Wie Latour ausdrücklich sagt, geht es dabei nicht darum, jede Differenz zwischen Menschen und Nicht-Menschen zu verleugnen, sondern eine symmetrische Perspektive einzunehmen, die nicht von vorneherein bestimmte Unterscheidungen zwischen materialen und sozialen Zusammenhängen annimmt.

Gerade die Post-ANT, die sich nicht als Ablösung der ANT versteht, sondern eher als Schärfung ihrer Position, stellt Räumlichkeit, Multiplizität und Performativität in den Vordergrund und betont noch einmal verstärkt die relationale und prozessuale Perspektive. Hatten Belliger und Krieger geschrieben: „Akteure bilden Netzwerke, indem sie Vermittlungsinstanzen untereinander derart zirkulieren lassen, dass die Positionen der Akteure im Netzwerk stabil werden" (2006:41), so geht die Post-ANT explizit nicht von Stabilität oder Unveränderlichkeit als Ziel aus. Stattdessen wird Fluidität als prozessuale Dauerhaftigkeit und Kontinuität in der Veränderung begriffen. Der Begriff der Multiplizität trägt dem Umstand Rechnung, dass Dinge Teile von mehreren Ordnungen sein können, wobei jede Ontologie/Logik eine andere Entität produziert. In der (Post-)ANT geht es dann gerade nicht darum, Spannungen, die durch die Verflechtung von verschiedenen Logiken entstehen, zu entschärfen, sondern darum, diese aufrecht zu erhalten und zu repräsentieren.

1.2.4 Zwischenfazit

Die in diesem Teil skizzierten Ansätze zum Dingverständnis bilden den theoretischen Rahmen für die Diskussion der zwei zurückgeforderten Dinge aus Kamerun und den Umgang mit Dingen im Museum allgemein. Durch die Betonung der Verteilung von *agency* auch auf Dinge wie Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur werden diese aus ihrer „Objekten" zugeschriebenen Passivität gelöst und

als einen Unterschied in sozialen Handlungen machend analysiert. Die symmetrische Perspektive der ANT findet sich in der ethnologischen Vorgehensweise wieder. Dennoch ist der Umgang mit Dingen in ethnologischen Museen geprägt von einer Differenzierung zwischen Menschen und „Objekten", die ich als Ausgangspunkt nehme, um museale Praxen verstehend nachzuvollziehen.

Durch das Begreifen von *agency* als verteilt zwischen allen beteiligten Akteuren, die das Netzwerk beständig neu weben, entsteht Raum auch für indigene Ontologien, die unter Umständen mit „westlichen" Ontologien konfligieren. Fluidität und multiple Charaktere von Dingen ermöglichen es ihnen, auch Teile mehrerer Ordnungen zu sein. Im Nachvollzug dieser Ordnungen verfolge ich das Ziel, das Verständnis von *agency* und Ontologien zu pluralisieren (Henare, Holbraad und Wastell 2005, Sayes 2014), die in der Analyse der Rückgabefälle zu Tage treten. Von Dingen ausgeübte *agency* wird dabei auch in dieser Arbeit als kontextabhängig und stetig wandelbar betrachtet sowie als ein Startpunkt, um komplexe Beziehungen und Netzwerke zu verstehen.

Relationale Ontologien zeigen divergierende Dingverständnisse auf, die immer auch Spiegel „anderer" Kosmologien und „Welten" sind (Henare, Holbraad und Wastell 2005:12–20). In ihrer Einleitung zu dem Band *Thinking through Things* weisen Henare et al. darauf hin, die Darstellung der „Informanten" nicht als ihre „Interpretation" und „Deutung" einer an sich objektiv gegebenen Welt zu werten: „If we are to take others seriously, instead of reducing their articulations to mere ‚cultural perspectives', or ‚beliefs', we can conceive them as different ‚worlds' or ‚natures', without having to concede that this is just shorthand for ‚worldviews'" (2005:20).

1.3 Feldzugang und Methodik

1.3.1 Feldzugang

Das von mir gemeinsam mit einer Auswahl von menschlichen und nicht-menschlichen Gegenübern gewobene Forschungsfeld der *Umstrittenen Sammlungen* und Rückgabeforderungen habe ich als ein extrem sensibles, skandalisiertes und zuweilen sogar „hysterisches" Feld erlebt, in dem alle beteiligten Akteure tief in ihrem Selbstverständnis (etwa als MuseumsexpertInnen oder Rückfordernde) getroffen zu sein scheinen.[28] Hinzu kommt die Aufgeladenheit des Feldes mit post-kolonialen Debatten, die Repräsentationsfragen aufwerfen, sowie einer oft dichotomen Medienberichterstattung über vermeintlich eindeutige Rückgabefälle. Indem Indices wie Tange/Schiffschnabel oder Ngonnso'/Schalenträgerfigur nach Gell als *distributed extensions* und somit als integraler Bestandteil oder auch das Substitut menschlicher Personen betrachtet werden, wird deutlich, wie sehr sie auch Punkte der Verletzbar-

[28] Für eine über die in diesem Kapitel an einigen Stellen durchgeführte Reflexion des Begriffes des Feldes *(field)* hinausgehende Diskussion verweise ich auf Gupta und Ferguson (1997).

keit darstellen, deren Verlust, Entwendung, Zerstörung aber auch Rückgabe Verletzung und Gefährdung bedeuten (siehe Kapitel 4 und 5). Dies zeigt sich sowohl in der „Verletzung", die von Angehörigen der Nachfahren der Herkunftsgesellschaften geäußert wird und laut ihnen nach „Heilung" verlangt, als auch in der „Verletzlichkeit" des Museums angesichts der Rückgabeforderungen (siehe Kapitel 2, 4 und 5).

In dieser aufgeladenen Atmosphäre von Sensibilitäten, Schuldzuweisungen, Ängsten und Misstrauen waren ein Feldzugang sowie das Entwickeln einer nicht einseitig positionierten, wissenschaftlichen Sicht nicht leicht. Zu Beginn der Forschung reichten Reaktionen auf meine Anfragen an Museen von schierem Ignorieren und Verweigerung des Betretens der Sammlung bis zu Vorwürfen, ich wolle die Sammlung sichten und dann an die Herkunftsländer übermitteln, damit diese Rückgabeforderungen stellen können. Eine Ausnahme davon bildete das Museum Fünf Kontinente, München dessen Direktorin und MitarbeiterInnen meine Forschung begrüßten und unterstützen. Die Möglichkeit zum Feldzugang in Berlin gelang durch direkten Kontakt mit dem Kurator für Süd/Südostasien, mit dem ich gemeinsame Forschungsschwerpunkte teilte. Im Gegenzug zur Skepsis in einigen Museen hießen mich viele Gegenüber in Kamerun als Abgesandte aus Deutschland willkommen, die eine baldige Rückgabe in die Wege leiten werde. Diese Erwartungen galt es, auch um Enttäuschungen zu vermeiden, zu relativieren. Die an der Skandalisierung des Feldes wesentlich beteiligten Medien bezogen auch mich als Akteurin mit ein und forderten mich zu Positionierungen auf. So gab ich sowohl in Deutschland als auch in Kamerun Interviews für Printmedien und Fernsehen.

Fernab von Schuldzuweisungen, Positionierungen und Lösungsvorschlägen ging und geht es mir aber in einer ethnologischen Herangehensweise um das verstehende Nachvollziehen möglichst vieler Akteursperspektiven und das Ernstnehmen der Hoffnungen, Ängste und Befürchtungen auf allen Seiten. Somit drosselte ich die Interaktion mit den Medien auf ein so „neutrales" Minimum wie möglich.

Die Angespanntheit des Feldes wirkte auf mich und mein Forschungsvorgehen zurück. Da am Anfang des Projektes kein angefragtes Museum Interesse zeigte und viele in Gesprächen bereits vom Titel *Umstrittene Sammlungen. Divergierende Ansprüche auf Eigentum in Debatten und Verhandlungen 40 Jahre nach der Verabschiedung der UNESCO-Konvention über rechtswidrigen Kulturgütertransfer* abgeschreckt schienen, beobachtete ich mich dabei, wie ich die Terminologie bewusst entschärfte. Im Sinne der ANT zwang mir mein Feld also ein gewisses „Verleugnungsverhalten" auf und ich betonte nach den angespannten ersten Erfahrungen eher den Fokus auf den Umgang mit Dingen im Museum auf Basis der von ICOM definierten musealen Kernaufgaben statt der Forschung zu Rückgabeforderungen. Da diese „Strategie" sich als fruchtbar erwies und Gesprächssituationen und den Umgang im Feld entspannte, verfolgte ich sie häufig weiter. Im Rahmen dieser Forschung zu den musealen Kernaufgaben und als „Gegenleistung" für die Forschungsmöglichkeit überprüfte ich gemeinsam mit einer Restauratorin im Ethnologischen Museum Berlin in der Abteilung Süd/Südostasien Teile der „Burmasammlung" im Depot und digitalisierte 400 „Objekte" aus „Burma".



Abbildung 1: Die Autorin im Interview mit Vertretern kamerunischer TV-Sender und Printmedien anlässlich der Konferenz zum Tange bei AfricAvenir International, Sektion Douala, 29.11.2012, Fotograf unbekannt.

Schnell stellte sich auch heraus, dass die UNESCO-Konvention von 1970, welche die BRD 2007 ratifizierte, für MuseumsmitarbeiterInnen keine unmittelbaren Auswirkungen hatte. Daher gewann der andere Fokus des Projektes bzgl. des alltäglichen Umgangs mit Dingen im Museum größere Bedeutung. Zu Beginn der Forschung gestaltete sich das Eruieren von Rückgabefällen als nahezu unmöglich, da es zum einen wenige Forderungen gibt und zum anderen die mit der Thematik verbundene Skandalisierung stattfindende Verhandlungen in den „Untergrund" treibt.[29] Da der Druck auf die Museen groß und die Angst vor Präzedenzfällen omnipräsent ist, werden Forderungen kaum öffentlich verhandelte. Der anfängliche geographische Fokus auf Rückgabeforderungen aus Kambodscha in Bezug auf Dinge der Khmer verschob sich in der explorativen Phase mangels Fällen auf das Land Kamerun und den einzig öffentlich diskutierten Fall des Tange/Schiffschnabels, der die Auswahl

[29] Für eine Analyse der Dynamiken, die dazu führen, dass die Mehrheit der Fälle etwa außerhalb des UNESCO Gremiums des Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to its Countries of Origin or its Restitution in case of Illicit Appropriation (ICPRCP) fernab einer medialen Öffentlichkeit ausgehandelt werden, verweise ich auf Hauser-Schäublin (2013:168–169), Hauser-Schäublin und Prott (2016b:5) und Kapitel 1.4.

des Forschungsortes München bedingte.[30] Informationen zum zweiten Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur brachte ich erst gegen Ende der Forschung im Ethnologischen Museum Berlin und auch nur unter Schwierigkeiten in Erfahrung.[31] Diese Erfahrungen spiegeln sich in einer Aussage von Marcus wider: „The field is no longer objectively out there, but one networks oneself into a concept of the field through relations of ethnographic research all the way along" (2011:28).

In den ersten Monaten der explorativen Forschungsphase in Deutschland schälte sich der mir vorher unbekannte Begriff der Museumsethik heraus, den Akteure immer wieder nutzten und den ich übernahm. Ich beobachtete, dass das Erwähnen der Museumethik beim Vorstellen meines Forschungsvorhabens als emische Kategorie den GesprächspartnerInnen vertraut war. Zuvor hörte ich häufig: „Wir haben in dieser Abteilung keine Rückgabeforderungen, also worüber sollen wir dann reden?" Nach dem Anpassen meiner Formulierungen und Erweiterung des Fokus von Rückgabe zu Museumsethik allgemein empfand ich die Gesprächssituationen als offener und es wurde meines Erachtens so überhaupt möglich, im Ethnologischen Museum Berlin zu forschen. Die Fragestellung und der Projekttitel als Aktant erwiesen sich also als so wirkmächtig, dass sie mich dazu zwangen, mein Verhalten und Vorstellen des Projektes dem Feld mimetisch anzupassen und fast schon Geheimhaltung zu betreiben oder mich zuweilen sogar für die Formulierungen im Projekttitel zu entschuldigen. Besonders zeigte sich die Angespanntheit des Feldes auch in dem vehementen Einfordern nach der Kontrolle über das Interviewmaterial. Im Museumskontext wurde ich fast immer dazu aufgefordert, vor etwaiger Publikation eventuelle Zitate zur „Absegnung" vorzulegen. Erklärbar wird dies auch durch die Vertrautheit der interviewten EthnologInnen mit der Methode der Datenerhebung und den Kenntnissen über die Reichweite von Publikationen. Im Vergleich dazu hat bei meinen Interviews in Kamerun niemand, auch auf das Angebot hin, darauf bestanden, Kontrolle über das erhobene Material auszuüben, obwohl einer der Hauptakteure Kum'a Ndumbe durchaus mit „westlichen" Publikationsgepflogenheiten vertraut ist.

Da sich die Feldaufenthalte in Kamerun an die Forschungen in den beiden deutschen Museen anschlossen und die beiden konkreten Fällen bereits ausgewählt waren, sowie die Hauptakteure der Rückgabefordernden in Kamerun feststanden, gestaltete sich der Feldzugang dort fokussierter. Die bei den Gegenübern in Deutschland omnipräsente Vorsicht in Bezug auf Rückgabefragen kehrte sich in Kamerun ins Gegenteil. Selbst wenn Akteure nicht stark in die konkreten Fälle involviert waren, bestand doch grundlegend Einigkeit darüber, dass umstrittene Dinge aus den jeweiligen Regionen zurückzuführen seien oder zumindest die Transparenz, wer welche Dinge wo aufbewahrt, verbessert werden müsse. Daher wurde meine For-

---

[30] In München forschte ich vom 16.01.–15.02.2012 und vom 17.10.–11.11.2012 im Museum Fünf Kontinente. Im ersten Forschungsaufenthalt in Kamerun vom 14.11.–14.12.2012 in Douala und Yaoundé fokussierte ich primär den Fall des Tange/Schiffschnabel.

[31] In Berlin forschte ich vom 05.03.–12.05.2012. Im zweiten Forschungsaufenthalt in Kamerun vom 07.04.–13.05.2013 in Kumbo, Foumban, Dschang, Douala und Yaoundé fokussierte ich primär den Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur.

schung allerorten begrüßt, da sich viele Gegenüber eine Fortentwicklung der Fälle davon versprachen. Auch wurden meine gestellten Fragen als Beginn eines Dialoges und Interesses von deutscher Seite gewertet, häufig auch als Teil einer Wiedergutmachung für von Deutschen begangenes koloniales Unrecht. Seltener schlug die insgesamt sehr gesprächsbereite, offene Situation in Vorwürfe oder Abwehr um, die auch dadurch bedingt waren, dass mich vor allem Kum'a Ndumbe, dessen *gatekeeper*-Rolle ich im nächsten Abschnitt thematisiere, als Vertreterin Deutschlands etablierte. Ungewohnt war für mich der meist offizielle Rahmen von Treffen bzw. Palavern, bei denen zumeist traditionelle Autoritäten – vor allem ältere Männer[32] in wichtigen gesellschaftlichen Positionen unter Vorsitz eines Häuptlings – ihre Sichtweisen darlegten und untereinander diskutierten.[33] Diese häufig durch kurze Rituale oder Rezitationen auf Duala oder Lamnso‘ eröffneten und beendeten Treffen glichen Monologen, bei denen es weniger zur Interaktion von mir und den Gegenübern kam, sondern Sichtweisen dargelegt, nicht (zumindest mit mir) diskutiert wurden. Dies erforderte meinerseits ein Umdenken, da ich es vom deutschen Kontext zuvor gewohnt war, die Interview- oder Gesprächsführung zu übernehmen, Nachfragen zu stellen und Diskussionen zu führen.

Elementar war im kamerunischen Kontext meine Rolle als junge, weiße Frau, die sich für traditionelle Belange wie z. B. den Umgang mit sakralen Dingen interessierte, der häufig mit Tabus belegt ist. Durch Geschlecht, Alter und damit verbunden „niederer“ sozialer Stellung mangels Erfahrung etc. bekam ich eine neue Identität, in der ich mich erst zurechtfinden musste. Wichtig zur Kontextualisierung dieser Gruppeninterviews[34] waren dann Einzelinterviews, die weniger formell und monologisch abliefen. Sowohl in Douala als auch in Kumbo bekam ich Begleiter zur Seite gestellt, die sich meiner auf Weisung der Rückgabefordernden annehmen sollten und mir neben einem erleichterten Zugang auf der einen Seite auf der anderen Seite wenig Bewegungs- und Aktionsfreiheiten ließen. So zielte im Vergleich zur Kontrolle über das Datenmaterial in den Museen in Deutschland in Kamerun die Kontrolle eher auf meine sozialen Kontakte ab.

Die Vereinbarung offizieller Treffen etwa mit ICOM Kamerun, dem Kultusministerium oder Universitätsmitarbeitern, die in die Fälle involviert waren, gestaltete

[32] Im Laufe der ganzen Forschung in Douala gelangen mir zwei forschungsrelevante Interviews bzw. Gespräche mit Frauen, in Kumbo gar keines.

[33] Für Ausführungen zu Palavern verweise ich auf Helfrich (2005:70–74). Besonders deutlich wurden diese für mich neuen Gesprächssituationen bei Treffen oder eher Audienzen mit dem Fon der Nso‘, der beim Reden weder direkt angeblickt wird, noch wird direkt das Wort an ihn gerichtet, sondern nur an seinen Übersetzer, der ihn in angemessener Weise zu adressieren weiß, und den AudienzteilnehmerInnen dann die Aussagen oder Weisungen des Fon mitteilt.

[34] Bei diesen Gruppeninterviews waren zwischen drei und zwanzig Vertreter einzelner Gesellschaften wie der Boneko, Untergruppen der Duala wie Bele Bele (Bonakum) oder Vertreter aus Bonendale und Jebale, je einem der zehn Dörfer der Bele Bele, sowie VertreterInnen von Initiativen wie [muc] postkolonial anwesend. Diese in der Quellenangabe aufgeführten Gegenüber werden nicht einzeln namentlich bezeichnet.

sich langwierig und schwierig, da ich – zum ersten Mal in Kamerun – noch nicht über soziale Netzwerke verfügte, die elementar sind, um Telefonnummern von Ansprechpartnern und Empfehlungen gemeinsamer Bekannter zu erhalten, die Treffen überhaupt erst ermöglichen. Während also die Forschungs- und Interviewanfragen in Deutschland primär per Brief bzw. E-Mail (mit Logo der Universität und unterzeichnet von der Projektleitung) liefen, erwies sich dies in Kamerun, auch mangels guter Internetverbindungen, als nahezu fruchtlos und ohne Telefon hätte ich die Forschung nicht durchführen können.

Weitere wichtige Aktanten der Forschung waren – neben Telefonkarten und dem Tragen lokaler Kleidung, wie der *Kaba Ngondo* etwa zu den Feierlichkeiten des Ngondo in Douala – wie wohl in jedem Projekt, Geld und eng damit verbunden Zeit. So erlaubten diese Ressourcen des Projektes mir lediglich kurze Feldaufenthalte (pro Ort 3 Wochen – 2 Monate), die in Anbetracht der Komplexität der Fragestellung die vorliegenden Daten bedingen. Um die Komplexität des Feldzuganges zu veranschaulichen gehe ich im Folgenden auf die Felder unterteilt nach den Fallbeispielen ein.

Feldzugang Tange/Schiffschnabel (München – Douala)

Im Jahre 2012 hielt ich mich als Gast der Stiftung AfricAvenir Int., 1993 begründet von Kum'a Ndumbe, zu Feldforschungszwecken drei Wochen in Douala und dann unabhängig von Kum'a Ndumbe eine Woche in Yaoundé auf. Der Aufenthalt bei AfricAvenir Int. in Douala wurde vorab vertraglich geregelt und auf Basis der Kalkulation Kum'a Ndumbes mit 2000 Euro aus Projektmitteln an AfricAvenir Int. bezahlt.[35] Diese „Kooperation" stellte die einzige Möglichkeit dar, direkt mit und im Umfeld von Kum'a Ndumbe als dem Rückgabefordernden zu forschen. Dieser nutzte seine *gatekeeper*-Rolle zur Vorantreibung seiner Forderung und konstruierte und präsentierte mich als Vertreterin Deutschlands, nicht als unabhängige Forscherin. Im Ergebnis wurde ich bei Treffen mit Gegenübern als Adressatin und Vermittlerin für eine baldige Rückgabe des Tange gesehen. Bei allen Treffen wurde die Bitte an mich geäußert, dass ich die Botschaft der Wichtigkeit des Tange übermitteln solle, so dass er bald zurückkehren könne. Beim Treffen in Bonendale, einem der 10 Dörfer Bonabéris, dem Ort der Bele Bele, sagte Sa Majesté (S.M.) zum Abschluss:

> Es wird gewünscht, dass du weiter forschst, damit du weißt, was für eine Wichtigkeit und was für eine Bedeutung der Tange für uns hat, dass, wenn du zurück bist, in allem was du schreibst und berichtest, du dafür sorgen kannst, dass der Tange wieder zurückkommt. (S.M. Ndoumb'a Ndumbe Tukuru im Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012)

[35] Diese Summe beinhaltete auf Vorschlag Kum'a Ndumbes Unterkunft und Verpflegung in einer „Gastfamilie", Interviews und Übersetzungen und Einladungsschreiben zur Visabeantragung.

Diese Wahrnehmung als Vertreterin Deutschlands führte teilweise auch zu Anschuldigungen über die Unrechtmäßigkeit der deutschen Kolonialzeit und das Verlangen nach Entschuldigung von deutscher Seite für die Mitnahme der Kriegsbeute. Meine eigene Nationalität und kulturelle Herkunft waren also zentral im Rahmen der Forschung und positionierten mich. Die Vereinnahmung durch Kum'a Ndumbe zeigte sich, indem er seine *gatekeeper*-Rolle nutzte, um Kontakte zu den ihn unterstützenden Personen als meinen Gegenübern aufzubauen und Kontakte zu potentiell kritischen Stimmen zu unterbinden, etwa bei meinem Versuch eines Treffen mit dem offiziell von der Regierung anerkannten *Chef Supérieur* der Bele Bele. Weiterhin nutzte er meinen Forschungsaufenthalt, um am 29.11.12 eine Pressekonferenz zur Rückgabe des Tange einzuberufen, bei der ich meine Forschung vorstellte und als „deutsche Sonderbeauftragte" *(envoyée spéciale)* angekündigt wurde, die eine Untersuchung über die von den Deutschen gemachte Kriegsbeute durchführe. Vor laufender Fernsehkamera wurde ich interviewt und Zeitungsartikel erschienen. Im Rahmen einer Pressekonferenz am 15.11.2012, wo Kum'a Ndumbe den Thron Lock Prisos erstmals der Öffentlichkeit präsentierte, sollte ich anwesend sein, um zu bezeugen, dass er der „rechtmäßige Erbe und Herrscher der Bele Bele sei":

> Wissen Sie, es gibt keine Zufälle für mich, Sie sind jetzt hier und werden dann auch dokumentieren, was sie nach Hause mitbringen können, nicht nur als reine Forscherin, damit wir den Tange zurückbekommen. […] Deshalb wäre es sehr schön, wenn wir das schaffen gemeinsam. (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Diese Vereinnahmung meiner Person und Forschung durch Kum'a Ndumbe fand ihren Widerhall auch in den deutschen Medien. In einem Zeitungsartikel der Süddeutschen Zeitung im Jahre 2013 heißt es: „‚Fragen Sie Frau Splettstößer, sie hat alles gesehen!' sagt Ndumbe. Sie sei bei wichtigen Zeremonien dabei gewesen und könne bezeugen, dass er [Kum'a Ndumbe, AS] der anerkannte Nachfolger von Kum'a Mbape und damit einer der beiden Könige der Bele Bele sei" (Pfaff 2013). Weiter führt der Artikel aus, dass Splettstößer auf Anfrage (der Journalistin) „zurückhaltend" reagiert habe, da sie „die Argumente aller Beteiligten in den Blick nehme" und es nicht „Ziel der Forschung" sei, sich auf „eine der beiden Seiten zu schlagen" (Pfaff 2013).

Alle Übersetzungen während meines Forschungsaufenthaltes in Douala wurden von Khéops Ndumbe Kum getätigt, dem Sohn von Kum'a Ndumbe, was die Gesprächssituationen deutlich beeinflusste, da dieser als Vertreter Kum'a Ndumbes auftrat und sich in Diskussionen mit seinen Meinungen einbrachte.[36] Bei den meisten Treffen war Kum'a Ndumbe selbst anwesend, so dass Kritik nur in Gesprächen

[36] Englischsprachige Interviews während der Feldforschung in Douala und Yaoundé habe ich direkt geführt, alle deutschsprachigen Zitate stammen aus den mehrheitlich auf Duala und in einigen Fällen auf Französisch geführten Interviews, die ins Deutsche übersetzt wurden. Eine Ausnahme bilden die Interviews mit Kum'a Ndumbe, die wir direkt auf Deutsch führten.

außerhalb seiner weitreichenden Einflusssphäre und ohne Anwesenheit des Übersetzers geäußert wurde. Da ich im Laufe der Forschung aber versuchte, der Monopolisierung des ganzen Tange/Schiffschnabeldiskurses durch Kum'a Ndumbe auch divergierende Stimmen entgegenzusetzen, schlug seine anfängliche Unterstützung meines Forschungsvorhabens in Kritik um. So bezeichnete er in einem Schriftstück die Unterstützung junger deutscher Wissenschaftler seitens des Museums Fünf Kontinente als „berechtigte Vorgehensweise", kritisiert dann aber wie folgt:

> Das Museum wartet dann oder stützt sich auf deren Ergebnisse, um den Verbleib des Tangué von Lock Priso Bell im Münchner Museum zu rechtfertigen. Es ist höchste Zeit, dass deutsche Institutionen Forschungsergebnisse von afrikanischen Wissenschaftlern zur deutschen Kolonialgeschichte endlich tatsächlich ernst nehmen und in ihre Arbeiten einfliessen lassen. Wissenschaft ist nicht nur deutsch, europäisch oder weisser Hautfarbe. […] Wir bieten dem Museum fünf Kontinente eine wissenschaftliche Kooperation an, wenn es will. Uns Magisterarbeiten, angehende Doktorarbeiten von jungen Deutschen, die manchmal nie in Afrika waren, nicht einmal Französich [sic], geschweige denn afrikanische Sprachen können, entgegensetzen zu wollen, bringt die Diskussion auf ein ziemlich niedriges Niveau. (Kum'a Ndumbe III. 2016)

Dass auch andere Stimmen unter anderem aus Kamerun, die ich versucht habe, in dieser Arbeit festzuhalten, die Argumentationen und Vorgehensweisen Kum'a Ndumbes in Bezug auf den Tange differenziert sehen, kommt nicht zur Sprache.

Besonders seit der *writing culture*-Debatte (Clifford und Marcus 1986) ist es wichtig, Positionierungen kritisch zu reflektieren und sich selbst in den Text zu schreiben. In meinem Fall ist ein wichtiger Faktor die gleiche Nationalität wie die der ehemaligen Kolonialherren und der jetzigen MuseumsmitarbeiterInnen zu haben, die mich im postkolonial durchdrungenen Klima der Dualaeliten zum einen in die Nähe der (kolonialen) „Täter", aber auch in die Nähe einer möglichen Einflussnahme in Deutschland im Sinne der Rückgabe rückte. Durch die antizipierte Mittlerrolle zwischen den Feldern Museum und Douala wurde ich als eine Überbringerin der Botschaften zwischen Kamerun und Deutschland gesehen, trotz der Versuche, meine Neutralität zu wahren.

So besprach ich die Einwände des Museums gegen eine Rückgabe mit Kum'a Ndumbe. Auf die Forderung des Staatsministeriums für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst Bayerns und des Museums Fünf Kontinente, er möge seine Erbberechtigung nachweisen, sagte er: „Wir haben unsere Papiere aber ich werde meine Papiere nicht wegen den Deutschen herzeigen. Und ich soll denen antworten? Nein! Wenn Sie als Deutsche herkommen und sehen, mit ihren eigenen Augen, bitte berichten Sie das!" (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012).

Auch von Seiten des Museums Fünf Kontinente gab es Erwartungen an die Forschung. Es bestand Interesse an neuen Informationen aus Kamerun in Bezug auf die

gegen eine Rückgabe ins Feld geführten Argumente und Zweifel an der „Legitimität" von Kum'a Ndumbe. Nach meinem Eintreffen im Museum schrieb der Leiter der Abteilung Afrika Stefan Eisenhofer an die Gruppe [muc] postkolonial, genauer an Frau Pfeiffer und eine anfragende Journalistin:

> Ich habe seinerzeit begonnen, ein Dossier über die Angelegenheit anzulegen, bin aber noch nicht fertig, da sich das Material doch als sehr umfangreich und komplex erwiesen hat. Da ich wegen meiner zahlreichen anderen Verpflichtungen und Projekte nicht über längere Zeiträume daran arbeiten konnte und kann, haben wir uns entschlossen, mit der Universität Göttingen zusammenzuarbeiten, […] Momentan befindet sich Frau Anne Splettstößer als externe Gastwissenschaftlerin bei uns im Museum, die mit dem von mir bereits erarbeiteten Material weiterarbeiten wird. Die Kontaktdaten von Frau Splettstößer sind […]. (E-Mail Eisenhofer, 24.01.2012)

Daraufhin nahm ich schriftlich Stellung, um meine Unabhängigkeit, auch in den Augen der anderen Akteure zu wahren. Das Museum verwies in den Folgejahren immer wieder auf meine Forschung, so auch in den wechselnden Texttafeln am umstrittenen Ding in der Ausstellung selbst (siehe Kapitel 4, Anhang Texttafel 2 und 3) und verlinkte meinen 2015 erschienen Artikel *Ein Kameruner Kulturerbe? 130 Jahre geteilte Agency: Das Netzwerk Tange/Schiffschnabel* auf dessen Homepage (Splettstößer 2015).[37] Das führte auf Seiten Kum'a Ndumbes zu dem Vorwurf, dass Museum würde nicht selbst aktiv werden, sondern „warten" oder sich dann auf „Ergebnisse" von Forschungsarbeiten junger Wissenschaftler „stützen", „um den Verbleib des Tangué" im Münchner Museum „zu rechtfertigen" (Kum'a Ndumbe III. 2016).

Auch im zweiten Fallbeispiel der Forschung im Kameruner Grasland gestaltete sich der Feldzugang komplex.

Feldzugang Ngonnso'/Schalenträgerfigur (Berlin – Kumbo)

Im Interview mit Fachreferatsleiter Afrika Peter Junge des Ethnologischen Museums Berlin im Rahmen meiner Feldforschung dort verwies dieser auf die explizite Frage nach aktuellen Forderungen auf einen „Fall einer Schalenträgerfigur, die der König von Nso' von uns zurückhaben wollte" (Interview Junge, 07.05.2012). Diese Forderung sei über eine Hochschulprofessorin übermittelt worden. Auf Nachfrage erhielt ich dann zum Fall von Museumsseite aus keine weiteren Informationen, so dass ich vom Museum unabhängig die Universitätsprofessorin Heidi Keller und ihre Mitarbeiterin Bettina Lamm der Universität Osnabrück, Fachbereich Psychologie, die als Mittlerinnen zwischen dem Fon der Nso' und dem Museum auftraten, kontaktierte. Diese erwiesen sich dann als sehr kooperativ und legten mir bei einem ersten Treffen im Jahre 2012 die von ihnen getätigten Schritte dar (siehe Kapitel 5).

37 http://www.museum-fuenf-kontinente.de/forschung/die-sammlungen.html <08.01.2019>.

Nach Beratschlagung mit allen Involvierten willigten sie ein, dass ich im Jahre 2013 in Kumbo eine Feldforschung zum Fall der Ngonnso‘ durchführen konnte, da auch Vertreterinnen des Projektes zu diesem Zeitpunkt vor Ort waren.

Der Feldzugang in Kumbo gestaltete sich einfach, da ich mit den vor Ort und dem Fon gut bekannten Osnabrücker Psychologinnen assoziiert wurde, mit denen ich auch zusammenwohnte und kurz nach Ankunft beim Fon empfangen wurde. Mir wurde Mofor Maurice, der im Palast ein und ausging und unter anderem das Projekt *Health Centre* der Osnabrücker Psychologinnen betreute, zur Seite gestellt, der mir beim Arrangieren von Treffen mit Akteuren behilflich war. Auch der Kontakt zu Edward Bulami, dem Generalsekretär der Nso‘ Development Association (NSO‘DA) und Privatsekretär des Fon, kam beim ersten Besuch mit den Fon zustande und erwies sich als wesentlich für die Forschung (siehe Kapitel 5).[38]

Auf Museumsseite kündigte Junge, nachdem ich vom mir hergestellten Kontakt mit den Osnabrücker Psychologinnen und der geplanten Feldforschung berichtet hatte, Ende 2012 einen Termin in der Präsidialverwaltung an, in dem es um seine Recherchen zu diesem Thema ginge und schrieb: „Ich denke, dass ich Ihnen danach meinen Bericht auch schicken kann“ (E-Mail Junge, 01.11.2012). Nach Rücksprache mit dem Justiziariat der Stiftung Preußischer Kulturbesitz sagte Junge dann 2013, dass er keine Informationen zu dem Fall herausgeben dürfe, da der Fall noch nicht abgeschlossen sei (Interview Junge, 12.12.2013). Erst unter dem Nachfolger Junges namens Fine kam es zu einem Treffen bzgl. des Falles, bei dem eine Vertreterin des Justiziariates der Stiftung Preußischer Kulturbesitz anwesend war. Im Vorfeld zum Interview betonte auch Fine, dass er sich zu einem Fall, der noch in Bearbeitung ist, nicht äußern könne, aber Interesse an meinen Forschungsergebnissen im Fall hätte (E-Mail Fine, 09.02.2016). Das Interview verlief dann recht offen (siehe Kapitel 5).

Auch beim Feldzugang in Deutschland spielten mein Alter und die Lebensphase einer Promotion eine Rolle. Da die meisten der Gegenüber diese Lebensphase bereits durchlaufen hatten, wurde mir zum einen Verständnis für die Forschung entgegengebracht, zum anderen aber auch der soziale Unterschied zwischen promoviert und nicht-promoviert verdeutlicht. Dies kam zum Beispiel in einem Interview zum Ausdruck, wo der Kurator auf eine Frage hin leicht entnervt seufzte „Ach Kindchen!“.

1.3.2 Methoden

Meine Forschung umfasst nicht nur multiple Felder von deutschen Museen und Behörden bis zu kamerunischen Königsfamilien und Festivals, sondern auch multiple Disziplinen von der Ethnologie, Geschichte und dem Völkerrecht bis hin zur Museologie. Diese interdisziplinäre Ausrichtung war zum einen bereits durch die Projektkonzeption im Rahmen der Forschergruppe *Cultural Property* angelegt und

[38] Da Kumbo im anglophonen Teil Kameruns liegt führte ich alle Interviews und informellen Gespräche direkt auf Englisch. In wenigen Fällen, vor allem bei Treffen mit älteren Gegenübern übersetzten Mofor Maurice und Edward Bulami von Lamnso‘ ins Englische.

ergab sich zum anderen aus der Thematik der Rückgabeforderung mit ihren rechtlichen, kulturellen, politischen und historischen Dimensionen. Die von mir verwendete qualitative Forschungsmethodik bei der Untersuchung von Rückgabeforderungen und den damit verbundenen Diskursen fußt neben „klassischen" Methoden der Ethnologie wie der Teilnehmenden Beobachtung und qualitativen Interviews[39] auf dem Ansatz der *multi-sited ethnography.*

> Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography. (Marcus 1995:105)

Dabei wird z. B. (umstrittenen) Dingen durch Zeit und Raum gefolgt, von Marcus in Anlehnung an Appadurai (1986) als *follow the thing* benannt (Marcus 1995). *Multi-sited ethnography* (Falzon 2009, Marcus 1995, Marcus 2002, Holmes und Marcus 2005, Marcus 2011, Hannerz 2007, Robben 2007) erfasst methodisch in Erweiterung der „klassischen", auf ein „Dorf" begrenzten Feldforschung die „circulation of cultural meanings, objects, and identities in diffuse time-space" (Marcus 1995:96). Die *multi-sites* dieser Forschung sind zum einen räumlich gefasst (z. B. Deutsches Kaiserreich, BRD, „Schutzgebiet" Kamerun, Republik Kamerun, Museen, Archive, internationale/nationale Institutionen und Organisationen), zum anderen interdisziplinär (Ethnologie, Völkerrecht, Geschichte, Museologie). Dabei ist „[m]ulti-sited fieldwork not the same as fieldwork at multiple sites. […] Translocal ethnographers go where their research takes them to create an emergent field and study object" (Robben 2007:331). Dieses im Laufe der Forschung entstehende Feld zeichnet sich im Falle von Rückgabeforderungen in einer durch Globalisierung deterretorialisierten Welt durch translokale Netzwerke aus, die ihren Nexus in den umstrittenen Dingen finden. So folgte ich den Dingen durch Raum und Zeit unter anderem durch das Verfolgen der Verknüpfungen der Dinge mit Akteuren aus der Diaspora, dem Einbezug der weltweiten Zirkulation der Dinge z. B. durch Leihen oder als Abbildungen im Internet oder in Museumskatalogen und dem Augenmerk auf in den Fällen engagierten MittlerInnen wie postkolonialen AktivistInnen, UniversitätsmitarbeiterInnen (aktiv in der BRD, Israel und Kamerun) und nicht zuletzt den translokal mobilen Rückfordernden der beiden Fallbeispiele. Dabei wurde das Feld nicht vorab kartiert, sondern im Zuge größtmöglicher Offenheit gemeinsam mit den Gegenübern ausgehandelt (Marcus 2002:202). Da viele Akteure vor der

[39] Dabei führte ich sowohl problem- bzw. themenzentrierte Interviews, semistrukturierte Leitfadeninterviews als auch Experten- und Gruppeninterviews. Durch die häufig starke berufliche oder politische Eingebundenheit der Gegenüber konnte ich im Gros der Fälle mit den meisten nur ein Interview führen. Insgesamt führte ich ca. 80 Interviews, wobei ich aus 60 dieser Interviews direkt in dieser Arbeit zitiere (für eine Übersicht der Interviews siehe Kapitel 7). Für nähere Ausführungen zu diesen Interviewformen verweise ich auf Schlehe (2008) und Hammersley und Atkinson (2007).

Forschung noch nicht in (persönlichen) Kontakt zueinander getreten waren, bildete neben dem Ding selbst meine Person häufig den Verbindungspunkt in diesem heterogenen Feld.

Im Laufe der Forschung wurde deutlich, dass die Dinge in ihrer Materialität selbst bereits multiple Orte und Beziehungen vereinen und stetig generieren. Tange/Schiffschnäbel etwa wurden mit europäischen Farben bemalt und europäische Güter finden sich auf ihnen wieder. Die Ngonnso'/Schalenträgerfigur ist mit Kauris und Perlen verziert, die als Handelsware translokale Verknüpfungen von afrikanischen Nachbarländern bis nach Venedig und Amsterdam herstellen. Diese durch Tausch oder Kauf erworbenen Dinge wie europäische Farben, Kauris oder Perlen sind Zeugen weitreichender Beziehungen zu teils fernen Orten. Darüber hinaus waren Tange/Schiffschnäbel seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch von Europäern begehrte Souvenirs, so dass die Verknüpfungsgeschichte der Dinge bereits ein vorkoloniales Phänomen war.

Der Fokus meiner Forschung lag eingangs auf Aushandlungen von Rückgabeforderungen in den ethnologischen Museen der BRD. Das Feld Museum München wurde wegen des Falls des Tange/Schiffschnabel ausgesucht. Im Gegenzug eröffnete das Feld Museum Berlin erst das Fallbeispiel Ngonnso'/Schalenträgerfigur. Die Felder in Kamerun wurden zu Forschungspunkten aufgrund ihrer Verbindung mit den beiden Fällen. Einige dieser Felder wie Konferenzen oder Festivals wie Ngondo und Ngonnso' Cultural Week werden von Hannerz als „temporary sites" im Sinne von „short-lived phenomena" (2007:365) bezeichnet.

Ein Merkmal von *multi-sited ethnography* sind kurze Feldaufenthalte von wenigen Wochen oder Monaten an mehreren *sites,* die ein – in meinem Fall auf Rückgabeforderungen – fokussiertes Vorgehen erfordern und als Methoden primär von Interviews und einmaligen systematischen Beobachtungen von *temporary sites* bestimmt sind. Interaktionen mit Gegenübern, die in vielen Fällen „Experten"[40] waren, fanden in Teilbereichen ihrer Leben statt. In den Museen forschte ich nur im Rahmen des Arbeitsalltages der MuseumsmitarbeiterInnen und bei Treffen etwa mit traditionellen Autoritäten in Kamerun primär im öffentlichen und offiziellen Rahmen, der von der Frage der Rückgabeforderung geleitet wurde.[41] Dazu schreiben Holmes und Marcus: „rarely do ethnographers have access to the details of the everyday lives of expert subjects […] where public and private spheres are strictly demarked" (2005:236). Die strikte Trennung der MuseumsmitarbeiterInnen in Berufs- und Privatleben und der

[40] Für eine Problematisierung des Expertenbegriffes verweise ich auf Liebold und Trinczek (2009).

[41] Untergebracht war ich im „Feld" München direkt in der Gästewohnung des Museums, was zwar die Wege verkürzte, aber davon abgesehen im Hinblick auf Teilhabe in meinen Augen keinen Unterschied in der Forschung machte. Während des Feldforschungsaufenthaltes im Ethnologischen Museum Berlin wurde die Trennung in Arbeits- und Privatleben noch deutlicher, da ich außerhalb des Museums in einem Privatquartier lebte. Die Kommunikation mit MuseumsmitarbeiterInnen verlief immer über dienstliche E-Mail Adressen. In Douala lebte ich bei einer von Kum'a Ndumbe ausgewählten Gastfamilie, in Kumbo in einem von Osnabrücker Psychologinnen im Zuge ihres Projektes angemieteten Haus in der Nähe des Palastes. An den anderen Orten hielt ich mich in Hotels auf.

traditionellen Autoritäten und Eliten Kameruns in privaten und öffentlichen Bereich stellte die Anwendbarkeit der Methode der Teilnehmenden Beobachtung in Frage, da der mit dieser Methode „verbundene holistische Ansatz der Ethnologie – nämlich Menschen als soziale Akteure schlechthin, und nicht nur Teilaspekte ihres alltäglichen Handelns, in den Mittelpunkt der Untersuchungen zu stellen – gar nicht anwendbar war und ist“ (Hauser-Schäublin 2008). Auch ist die Bedingung der „Langfristigkeit“ bei der zeitintensiven Methode der klassischen Teilnehmenden Beobachtung (Hauser-Schäublin 2008) bei der *multi-sited ethnography* nicht gegeben. Daher gewannen Interviews und informellen Gesprächen größere Bedeutung. Dennoch habe ich an für meine Forschungsfragen wesentlichen Teilen des Arbeitsalltags im Museum und Treffen in der Öffentlichkeit Kameruns beobachtend teilgenommen.

Da MuseumsmitarbeiterInnen und Eliten in Kamerun eher der „Oberschicht“ und „Bildungselite“ angehören, wird die Forschung auch der Forderung nach *studying-up* (Nader 1972) gerecht.[42] So verstehe ich z. B. die beforschten Museen als Felder, welche zwar im Sinne des *studying at home* im Land meiner Herkunft liegen, aber durch Dinge wie Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur diverse räumliche und interdisziplinäre Felder beinhalten.[43] Verknüpft mit dem *studying-up* war das Durchführen zahlreicher „Experteninterviews“ mit MuseumsmitarbeiterInnen, vorwiegend promovierten EthnologInnen, und VertreterInnen der Eliten Kameruns.[44]

Die Kollaboration mit diesen Eliten, die Marcus unter dem Begriff Paraethnographie fasst, war Bestandteil meiner Forschung: „The site and connections that define an ethnographic design arise, then, from an initial engagement with some situated ‚para-ethnography‘ alive among subjects, who if not experts, are in some sense counterparts of investigators rather than purely ‚other‘ to them“ (2002:196).[45] Dabei, so Holmes und Marcus, werden Experten weder als zusätzliche Kollegen noch als „herkömmliche *natives*“ behandelt, sondern:

---

[42] Um zum Verständnis der „eigenen“ Kultur und den staatlichen Institutionen, welche das Leben eines jeden Bürgers, auch des Ethnologen, bestimmen, beizutragen, plädiert Nader für den Ansatz des *studying-up* in Erweiterung der klassischen Beschäftigung der Ethnologie mit dem *underdog*.

[43] Für Ausführungen zu Feldforschung in der „‚eigenen‘ Gesellschaft“ verweise ich auf Beer (2008: 31–33).

[44] Dabei warnt Marcus davor, *multi-sited ethnography* und *studying-up* zu missverstehen als „merely adding perspectives peripherally to the usual subaltern focus. Rather, this kind of ethnography maps a new object of study in which previous situating narratives like that of resistance and accommodation become qualified by expanding what is ethnographically ‚in the picture‘ of research […]“ (1995:101–102).

[45] Holmes und Marcus führen aus: „Working amid and on collaboration significantly shifts the purpose of ethnography from description and analysis, inevitably distanced practices for which it has settled, to a deferral to subjects’ modes of knowing, a function to which ethnography has long aspired“ (2008:82). Für weitere Ausführungen zu Kollaboration in der Ethnologie verweise ich auf Konrad (2012) und Holmes und Marcus (2008).

> […] they must be treated as subjects fully within the 'multi-sited field' itself. What's left is for them to be treated 'like' collaborators or partners in research, a fiction to be sustained more or less strongly around the key issue of the postulation of para-ethnography as the object of research. (2005:248)

Die in Teil 1.3.1 dieses Kapitels problematisierte Vereinnahmung meiner Person im sensiblen Feld der Rückgabeforderungen findet auch einen Widerhall in Diskussionen um *engaged anthropology*.[46] So sind weltweit, vor allem aber in den Siedlerstaaten, EthnologInnen als AktivistInnen im Sinne der *engaged* oder *action anthropology* aufgetreten und haben etwa in Australien im Rahmen von Landrechtsforderungen der Aborigines geforscht und für die „Indigenen“ vor Gericht ausgesagt. Im Laufe der Forschung habe ich mich um eine Distanzierung von der *engaged anthropology* bemüht, da die zunehmende Vereinnahmung von allen Seiten bei gleichzeitiger Zunahme meines nachvollziehenden Verständnisses der Standpunkte aller Akteure mir einen (einseitig) engagierten Blick unmöglich machte. Im Museum forschte ich primär unter ethnologischen FachkollegInnen, bei denen die so zugewiesene Rolle als „Beforschte“ anfangs zuweilen Unbehagen auslöste. Oft wurde mir latent ein gewisser Aktivismus Richtung einer pro-Rückgabehaltung unterstellt, den ich jeweils versuchen musste, geradezurücken. Auch bemerkte ich Bedenken der beforschten EthnologInnen, ob ihre Aussagen jeweils dem skandalisierten Feld der Rückgabeforderungen angemessen und politisch korrekt seien, vor allem im Hinblick auf rechtliche Fragen. Bei der Forschung in Kamerun ging fast jede/r Gegenüber davon aus, dass ich dieses Thema verfolgen würde, da ich mich für eine baldige Rückgabe der umstrittenen Dinge einsetzen wolle. Auch hier habe ich mich um „Neutralität“ bemüht. Dennoch ist in der Durchführung von *multi-sited ethnography* ein gewisser Aktivismus angelegt, den Marcus in späteren Schriften mit dem Begriff der Paraethnographie fasst (siehe Marcus 2002, Holmes und Marcus 2005 und 2008):

> In conducting multi-sited research, one finds oneself with all sorts of cross-cutting and contradictory personal commitments. These conflicts are resolved, perhaps ambivalently, not by refuge in being a detached anthropological scholar, but in being a sort of ethnographer-activist, renegotiating identities in different sites as one learns more about a slice of the world system. (Marcus 1995:113)

Dieses aktive Involviertsein – etwa als Ethnologin unter (Museums-)EthnologInnen oder erhoffte Mittlerin im Sinne einer baldigen Rückgabe in Kamerun – gestaltete die Forschung interessant aber auch herausfordernd. Besonders deutlich wurde mir im Laufe meiner Forschung, dass in meiner Person viele Fäden des sehr heterogenen Feldes zusammenlaufen. Rückgabefordernde aus Kamerun und MuseumsvertreterInnen waren sich in beiden Fallbeispielen niemals zuvor begegnet, so dass eine Mitt-

[46] Für eine detaillierte Einführung in *engaged anthropology* verweise ich auf Low und Merry (2010).

lerposition für mich nahezu unausweichlich schien. Das Interesse an Informationen über die jeweils „andere Seite“ war groß. Marcus und Holmes sprechen im Zuge der Zusammenarbeit mit einigen Gegenübern als Paraethnographen von deren „pre-existing ethnographic consciousness and curiosity“, die zu einer gegenseitigen Aneignung von Ergebnissen und Einsichten führen kann (2008:82). Dies bewerten er und Holmes nicht negativ, sondern als Teil einer methodischen Reformierung der Disziplin, da es die Möglichkeit zur Reflexion biete: „Key to this refunctioning is drawing on the analytical acumen and existential insights of our subjects to recast the intellectual imperatives of our own methodological practices, in short the para-ethnographic practices of our subjects“ (Holmes und Marcus 2008:82). Bei dieser gegenseitigen intellektuellen Aneignung sind die Rollen von Ethnologe/Ethnologin und Gegenüber niemals entschieden, sondern „we are presented with a game of mutual deferral and appropriation“ (Holmes und Marcus 2008:88). In diesem „Spiel“ deute ich die in Kapitel 1.3.1 als Vereinnahmung bezeichneten Verhaltensweisen etwa Kum'a Ndumbes, Edward Bulamis, der Osnabrücker Psychologinnen und MuseumsmitarbeiterInnen vor dem Hintergrund der Paraethnographie als eine kollaborative Erfahrung, die ich im Einzelnen in den jeweiligen Kapiteln reflektiere.

Im Museum Fünf Kontinente wie auch im Ethnologischen Museum Berlin galt ich aufgrund meiner Rolle als Ethnologin und Universitätsmitarbeiterin als Gastwissenschaftlerin, die ein eigenes Büro mit PC-Arbeitsplatz und (eingeschränkten) Zugangsrechten zu den museumsinternen Datenbanken und den Sammlungen erhielt. Unterschiedlich gestaltete sich in den beiden beforschten Museen neben dem Zugang zur Sammlung – in Berlin bearbeitete ich selbst Teile davon im Depot während ich in München lediglich einige von KuratorInnen begleitete Führungen machte – auch der Zugang zu „den Akten“. Im Museum Fünf Kontinente wurde mir volle Einsicht in den gesamten, mit der Rückgabeforderung zusammenhängenden Schriftverkehr gewährt, während ich im Ethnologischen Museum Berlin keinerlei Einsicht in den Schriftverkehr nehmen durfte.

Dabei ist Forschung in Museen und deren Sammlungen nicht neu, wie meine Einordnung in die Kategorie „Gastwissenschaftlerin“ mit diversen Privilegien wie Zugang und Arbeitsplatz zeigt. Feldforschung in deutschen ethnologischen Museen mit Fokus auf musealen Praxen und Rückgabeforderungen jedoch ist ein Novum. Dabei war ich durch die aktive Teilnahme am Museumsalltag (ich arbeitete etwa mit an der Sammlungserfassung von Neuzugängen, ordnete und digitalisierte über 400 „Objekte“ mit geographischer Zuordnung „Burma“ und nahm an internen Sitzungen teil) in viele Abläufe eingebunden.[47] In Kamerun jedoch war ich eher in der Rolle der Beobachterin, die zwar an einigen Performanzen wie dem Ngondo teilnahm, aber vorwiegend im Rahmen von arrangierten (Gruppen-)Interviews Forschung betrieb. Daneben fanden Interaktionen mit Akteuren der Vielzahl der Felder auch per E-Mail oder Telefon statt, um den Prozess in den Fällen über die Jahre 2012–2016

[47] Für vergleichbare Zugänge zum Museum als Feld verweise ich auf Alivizatou (2012) und Macdonald (2002).

begleiten zu können. Das paradigmatische „being there“ wurde erweitert durch „…and there…and there“ (Hannerz 2007).

Der Einbezug von „Sekundärquellen“, also allen Quellen, die nicht durch *face to face* Interaktion im Feld generiert wurden, war für diese Arbeit (wie im Internetzeitalter für alle ethnologischen Arbeiten) zentral, denn „[a]s in other social sciences, it is *secondary* research that anthropologists spend most of their time on“ (Thin 2014:37). Neben der Nutzung von Internetquellen (u. a. Bildbestand der Deutschen Kolonialgesellschaft der Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., Youtube, *Yahoo-Group* der Nso‘-Diaspora, Internetseiten von AfricAvenir Int.) und Filmen (z. B. Aufnahmen der Ngonnso‘ Cultural Week) führte ich Archivrecherchen (Ethnologisches Museum Berlin, Museum Fünf Kontinente München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Nationalarchiv Kamerun in Yaoundé) durch. Außerdem nutzte ich kamerunische und deutsche Zeitungsartikel sowie ausgewählte Literatur zu Kamerun (und Deutschland) (historisch und rezent), Rückgabeforderungen und damit verbundene rechtliche und museologische Fragen, studierte Rechtstexte und Publikationen lokaler Geschichtsschreibung, sowie solche der Museen in Form von Ausstellungskatalogen.

Durch den *follow the thing*-Ansatz als Nachverfolgung des Weges, den ein Ding genommen hat, entsteht die Dingbiographie (siehe Kapitel 1.2). Zur Rekonstruktion dieser Dingbiographien nutzte ich neben den aufgeführten Sekundärquellen die (umstrittenen) Dinge selbst, etwa mittels der Methode der Artefaktanalyse (Froschauer 2009).[48] Da Forschung zu (umstrittenen) Dingen, die in der Kolonialzeit in (ethnologische) Museen gelangten, rar ist, hatte ich keine „Vorlage“ und arbeitete mich unter anderem in historische Methoden ein (Lengwiler 2011).[49] Solcherlei Forschung wird auch oft mit dem der Kunstgeschichte entlehnten Begriff der

---

[48] Hierbei werden Dinge oder „Artefakte“ in ihren sozialen Verwobenheiten als Spuren von Menschen analysiert. Der besondere Fokus gilt dabei der Materialität selbst, die vom Forscher präzise nach Form, Farbe, Struktur und Material untersucht und beschrieben wird. Wichtig sind hier auch sichtbare Spuren der Veränderung im Laufe der Lebenszeit des „Artefakts“. Überlegungen zu möglichen Kontexten des Dinges schließen sich an die Untersuchung der Materialität an.

[49] Ein rezentes Forschungsvorhaben zu diesem Thema ist das Projekt *Schwieriges Erbe. Zum Umgang mit kolonialzeitlichen Objekten in ethnologischen Museen* (2016–2018), in dem das Linden-Museum Stuttgart mit der Universität Tübingen, Fachbereich Ethnologie, zusammenarbeitet. Auch die Universität Hamburg, Fachbereich Geschichte, bearbeitet das Thema gemeinsam mit dem Übersee-Museum Bremen im Projekt *Museumssammlungen im Spannungsfeld der sich etablierenden kolonialen Situation. Die Afrika-Sammlungen des Übersee-Museums Bremen aus den ehemaligen Kolonien* (Tansania und Kamerun) (2016–2019). Am Ethnologischen Museum Berlin gibt es das Projekt *Tansania–Deutschland – geteilte Objektgeschichten* zur Erforschung von Provenienz und Objektgeschichte ausgewählter Bestände der Tansania-Sammlung das wissenschaftlich bearbeitet wird von Kristin Weber-Sinn. Die VW-Stiftung fördert das Projekt *Lebende Dinge in Amazonien und im Museum – Geteiltes Wissen im Humboldt-Forum* (2016–2020) der Ethnologin Andrea Scholz, welches anhand der gemeinsamen Beforschung der Sammlungen aus Amazonien des Ethnologischen Museums Berlin Kooperationen mit indigenen Partnern in Venezuela, Kolumbien und Brasilien aufbaut. Ein Ziel ist es museales und indigenes Wissen in Bezug auf „Objekte“ und Medien zusammenzuführen und nachfolgend für die Amazonien-Ausstellung im Humboldt-Forum aufzubereiten.

Provenienzforschung bezeichnet. Ich erachte jedoch die Provenienzforschung mit dem Ziel der Etablierung der Herkunft und wechselnden Besitzverhältnisse als nur einen Teilbereich meiner Arbeit und denke, dass der Ansatz des *follow the thing* und der kulturellen Biographie darüber hinausgehen.

Die mittels der beschriebenen Methoden generierten ethnographischen Daten (Interviews, Feldtagebücher, Fotos, Filme) wurden dann – nach dem Schritt der Transkription im Falle der Interviews – mit Hilfe der Software MAXQDA kodiert. Die teilweise aus dem Material ausgewählten emischen *in-vivo Codes* sowie die von mir neu erstellten Codes bildeten als Codesystem die Basis für die Auswertung der Daten und den Analyse- und Schreibprozess.[50]

Erneut in Anlehnung an die *multi-sited ethnography* und Forderungen nach Kollaboration diskutierte ich von mir veröffentlichte Artikel zum Tange/Schiffschnabel (Splettstößer 2014 und 2015), Rohfassungen der Dissertation und Interviewpassagen mit den Gegenübern, denn „[m]ulti-sited fieldwork […] suggests an active idea of reception in its very processes of inquiry" (Marcus 2002:201). Diese interne Aufnahme ethnologischer Forschungsergebnisse wird auch als Methode des *feedback* bezeichnet und gab mir (und den Akteuren des Feldes) wichtige Impulse.[51] So konnte nicht nur ich dem Ding und den damit verwobenen Menschen folgen, sondern auch die Gegenüber dem Prozess der Forschung.

[50] Mit *in-vivo Codes* wird ein im Text vorkommender (besonders aussagekräftiger) Begriff als Code definiert und ins Codesystem übernommen. Für weitere Ausführungen zur computergestützten Analyse qualitativer Daten verweise ich auf Kuckartz (2010).

[51] Für weitere Ausführungen zum *feedback* verweise ich auf Liebold und Trinczek (2009). Gerne hätte ich diese Kollaboration mit den Gegenübern vor allem in Kamerun ausgebaut, da sich aufgrund von Kommunikationsschwierigkeiten (langsame Internetverbindung etc.) das *feedback* primär auf Akteure in Deutschland beschränkte, mit denen ich bis 2016 in Austausch über die Forschung blieb. Dennoch konnte ich bei meinem zweiten Aufenthalt in Kamerun 2013 bereits Ergebnisse aus dem ersten Aufenthalt 2012 dort, sowie aus den Feldforschungen in den beiden Museen teilen und die Kommunikation mit einigen Gegenübern aus Kamerun dauert an.

1.4 Der rechtliche Rahmen von Rückgabeforderungen – „An international limbo“?[52]

Mein Dissertationsvorhaben entstand als Teil der DFG-Forschergruppe *Cultural Property* in enger interdisziplinärer Zusammenarbeit mit den Mitarbeitern des Völkerrechts. Ein Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist die Erkenntnis, dass sogenanntes *hard law* – rechtsverbindliche Dokumente auf nationaler und internationaler Ebene – und andere völkerrechtliche Instrumente wie Konventionen im Falle von Rückgabeforderungen für Dinge wie die beiden in dieser Arbeit diskutierten Fälle, welche in der Kolonialzeit angeeignet worden sind, nicht anwendbar ist. Dies bestätigt Schönberger: „[n]either public international law nor private law currently provide an enforceable title for the return of cultural objects to their places of origin“ (2016:45). Den Grund dafür sieht Prott in der Natur des Rechts, den allgemeinen Konsensus zu kristallisieren, der vor 1960 nicht in der Illegalität der Kolonisierung bestand (2009:103).[53] Weiter führt Prott aus:

> So any objects taken from colonized countries before that date fall into an international limbo: there are no agreed rules of international law on the subject and only conflicting national laws. Colonizers assert that they had good legal title by their law, although the colonized peoples assert that removal of objects was contrary to their law and practice. (2009:103)

Dabei spricht Prott (2009) auch die unterschiedlichen, zuweilen divergierenden Rechtsverständnisse an, die im Sinne der Rechtsvielfalt *(legal pluralism)* in Aushandlungen um Rückgabe zum Tragen kommen und berücksichtigt werden müssen, um für alle Beteiligten zufriedenstellende Lösungen zu finden. Darunter fällt im Kontext von umstrittenen Dingen, die in der Kolonialzeit häufig außerhalb Europas unter diversen Umständen angeeignet wurden, der Einbezug „nicht-westlicher“ Rechtstraditionen, die kontinentaleuropäischen und anglo-amerikanischen Rechtstraditionen, die auch das Völkerrecht dominieren, gegebenenfalls zuwiderlaufen.

Teil dieser Berücksichtigung pluraler Rechtstraditionen ist auch die Frage nach unterschiedlichen gegebenenfalls divergierenden Auffassungen von Eigentumsverhältnissen. So muss Eigentum nicht privater Natur sein; ob nun ein Individuum oder eine Gruppe sich als alleiniger Eigentümer versteht: „different forms of ownership

---

[52] In dieser Darstellung beschränke ich mich schwerpunktmäßig auf den rechtlichen Rahmen bzgl. in der Kolonialzeit verbrachter Dinge und den damit verknüpften Rückgabeforderungen. Für einen Überblick über den rechtlichen Rahmen und Rückgabeforderungen bzgl. nach der Kolonialzeit verbrachter Dinge verweise ich auf meinen gemeinsam mit Tasdelen verfassten Beitrag *Der Schutz beweglicher materieller Kulturgüter auf internationaler und nationaler Ebene* (Splettstößer und Tasdelen 2015:83–96).

[53] Im Jahre 1960 wurde von der VN-Generalversammlung die *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples* verabschiedet.

may exist simultaneously which create a complex set of property relations between the people associated with the artefact" (Hauser-Schäublin und Prott 2016b:11). Als Beispiele nennen Hauser-Schäublin und Prott die über das Eigentum der „Artefakte" selbst hinausgehenden Rechte von Produzenten oder Herstellern von Dingen, die meist anonym und daher ohne Rechte bleiben, mit der Darstellung und Reproduktion von gewissen Mustern oder Formen verbundene Rechte, Rechte, die mit dem Ausstellen, Aufbewahren oder sogar einer Zerstörung von Dingen assoziiert sind, sowie das Recht, ein Ding zu vererben, zu veräußern oder zu tauschen (Hauser-Schäublin und Prott 2016b:11–12). „All these rights, which imply different forms of ownership and property, need to be considered equally in the analysis of claims for return and restitution of cultural property" (Hauser-Schäublin und Prott 2016b:12). Außerdem ist auch in Bezug auf Eigentumsverhältnisse die Hinterfragung der (westlichen) Subjekt-Objekt oder Eigentümer-Eigentum-Unterscheidung und der Einbezug der *agency* von Dingen vonnöten (siehe Kapitel 1.2, Hauser-Schäublin und Prott 2016b:11). So können unterschiedliche Dingverständnisse in unterschiedliche Konzepte von Besitz, Eigentum und *agency* münden, wie das folgende Beispiel illustriert. Im Jahr 1972 kam es zu einer Rückgabeforderung von Indien an die Norton Simon Foundation, die eine Śivapuram-Natarāja-Statue im Metropolitan Museum of Art ausstellen wollte, welche illegal aus einem indischen Tempel entfernt worden war. In der Klageschrift tritt *Śiva* selbst als Kläger auf: „The god embodied in the statue was himself named as one of the plaintiffs" (Greenfield 1989:274). Indien erhielt die Statue 1986 zurück und die Ausstellung wurde abgesagt.

Aufgrund der begrenzten Anwendungsmöglichkeiten von *hard law* und völkerrechtlichen Verträgen wie Konventionen im Falle von Rückgabeforderungen, so eine weitere Erkenntnis der Arbeit der Forschergruppe, wird die Rolle von *soft law* – nicht-rechtsverbindlichen Dokumenten wie ethischen Kodizes und Deklarationen und Empfehlungen der Vereinten Nationen (VN) – in den Aushandlungen um Rückführung seit dem Beginn des Dekolonisationsprozesses immer wichtiger, denn „relying on the law to provide an answer […] is to misunderstand the situation" (Prott 2010:102).[54] Im Folgenden stelle ich daher übersichtsartig für das Thema der Rückführung von Dingen benannt als Kulturgüter relevante Konventionen und *soft*

[54] VN-Deklarationen und VN-Empfehlungen gehören beide zum *soft law,* behandeln Prinzipien und Normen internationaler Fragen und müssen nicht ratifiziert werden. Auch ohne Ratifizierung sind sie aber einflussreich: „Although the recommendations of the General Conference are not subject to ratification, the mere fact that they have been adopted entails obligations even for those Member States that neither voted for it nor approved it" (http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=23772&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html <08.01.2019>). Streng rechtlich gesehen sind Deklarationen und Empfehlungen gleichgestellt. Sie unterscheiden sich dennoch in einigen Punkten voneinander. So sind Deklarationen formeller und von größerer Bedeutsamkeit als Empfehlungen und haben einen moralischen Anspruch: „In conclusion, it may be said that in United Nations practice, a ‚declaration' is a solemn instrument resorted to only in very rare cases relating to matters of major and lasting importance where maximum compliance is expected" (http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=23772&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html <08.01.2019>). Das Ziel der Empfehlungen ist es laut UNESCO Einfluss auf die Entwicklung na-

laws, ihre Möglichkeiten und Begrenzungen vor, um den Wandel im Verständnis der beteiligten Akteure darzustellen.[55] Dabei wird deutlich, dass diese Rechtsinstrumente eng verbunden und zuweilen überlappend sind, sich gegenseitig beeinflussen und durch diese komplexen Verwobenheiten Rückgabeforderungen prägen und von diesen geprägt werden. In Kapitel 4 und 5 der vorliegenden Arbeit untersuche ich daher unter anderem den Umgang mit und die Auswirkungen von Recht sowie dessen Begrenzung und Nicht-Anwendbarkeit bei den zwei Rückgabefällen aus Kamerun.

1.4.1 Völkerrecht – internationale Konventionen und deren Wirkspektrum

Eine völkerrechtlich-historische Perspektive legt Tasdelen in seinem Beitrag *Das völkerrechtliche Regime der Kulturgüterrückführung* im Abschlussband der Forschergruppe dar (2015:225–243). Dort schreibt der Autor von Plünderungen, die lange Zeit als „Selbstverständlichkeit" galten, und vom Beuterecht, welches legitimiert wurde durch die Bewertung des feindlichen Gutes als *res nullius* (herrenlose Sache), womit ein Recht auf Rückforderung ausgeschlossen wurde (Tasdelen 2015:225). Erst anlässlich des Wiener Kongresses 1815 ächtete und sanktionierte die Staatengemeinschaft, so Tasdelen, offiziell die Wegnahme von Kulturgütern im Krieg (2015:226). Eine zunehmende „Abkehr vom Beuterecht" und das Durchsetzen der Rechtsüberzeugung eines Plünderungsverbotes für Kulturgüter auch auf internationaler Ebene fanden Ausdruck in der Haager Landkriegsordnung (HLKO 1899 und 1907), die erstmals Staaten und Individuen die Möglichkeit bot, Kulturgüter zurückerlangen zu können (Tasdelen 2015:226–227). Trotz dieser ersten Schritte zum Kulturgüterschutz fand sich die Auffassung von Ländern als *Terrae Nullius* mit Dingen als *res nullius* in der Kolonialpolitik vieler Länder, so auch des Deutschen Reiches, wieder.[56] Dazu

tionaler Gesetze und Praxen auszuüben (http://www.unesco.org/education/information/standards/english/presentat.htm <08.01.2019>).

55 Der Begriff des meist synonym verwendeten Kulturgutes oder Kulturgüter (engl. *cultural property*) hat eine Bandbreite an Definitionen. Im Völkerrecht und diversen Konventionen, Deklarationen und Empfehlungen wird der Begriff bewusst offen gehalten, um einen gewissen Interpretationsraum zu ermöglichen. So heißt es etwa in der 1970er UNESCO-Konvention: „For the purposes of this Convention, the term ‚cultural property' means property which, on religious or secular grounds, is specifically designated by each State as being of importance for archaeology, prehistory, history, literature, art or science […]" (UNESCO 1970, Art. 1). In diesem Kapitel verwende ich den bereits in Kapitel 1.2 eingeführten Dingbegriff und ordne Kulturgut als eine emische Kategorie dem Dingbegriff unter. Ich definiere bewegliche, materielle Dinge als *Cultural Property* (übersetzt als Kulturgut in allen VN Dokumenten) wenn sie, wie die UNESCO 1970 Konvention besagt, von Bedeutung für Archäologie, Geschichte, Kunst oder Wissenschaft sind und verweise für eine Problematisierung des Begriffes auf Kuprecht und Siehr (2012:246) und Yupsanis (2011:340–342).

56 Erst die Entscheidung des höchsten Gerichtes in Australien, dass der Kontinent vor Beginn der Kolonisierung durch England keine *Terra Nullius* war, widerlegte diese Kategorisierung. Dazu schreibt Doyle: „In 1992, the court, in *Mabo v Queensland,* rejected the *terra nullius* doctrine which had been invoked to assert title to territory in a context where the native peoples were deemed to lack sufficient social and political organisation to exercise dominion. *Mabo* clarified that the doctrine of *terra nullius*

schreibt Jureit: „Staatenloses Gebiet, ob bewohnt oder unbewohnt, galt […] als *res nullius* (Niemandsland). Afrika wurde – mit wenigen Ausnahmen – als staatsfreier Raum angesehen und war daher aus europäischer Sicht frei okkupierbar“ (2015:13). Die koloniale Sichtweise auf materielle Dinge in diesen *Terrae Nullius* ordnete diese oft als herrenlos ein, wie die Beschreibung der Kriegsbeute durch Buchner im Fall des Tange/Schiffschnabels zeigt (siehe Kapitel 4.1.2).

Eingeschränkt wurde die Wirksamkeit der Haager Landkriegsordnung (HLKO) durch die Allbeteiligungsklausel, die vorsieht, dass „alle Kriegsparteien gleichzeitig auch Vertragsparteien der Konvention sind“ (Tasdelen 2015:227). Die beiden in dieser Arbeit analysierten Rückgabegesuche datieren auf 1884 und 1902. Im ersten Fall des Tange/Schiffschnabels existierten noch keine völkerrechtlichen Regelungen. Im zweiten Fall der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur existierte die HLKO von 1899. Alle der HLKO folgenden völkerrechtlichen Instrumente, die die Rückführung von Kulturgütern betreffen, sind aus unterschiedlichen Gründen, vor allem in Zusammenhang mit dem Faktor Zeit, für Fälle aus der Kolonialzeit unwirksam.[57] Zu nennen sind hier das IV. Genfer Abkommen über den Schutz von Zivilpersonen in Kriegszeiten von 1949, die Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten (UNESCO 1954)[58], das UNESCO-Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut (UNESCO 1970) sowie die UNIDROIT-Konvention (UNIDROIT 1995).[59]

Am einflussreichsten und bekanntesten dürfte die UNESCO 1970 Konvention sein, bei deren Entstehung viele ehemalige Kolonien gehofft hatten, die Frage nach Rückführung von in der Kolonialzeit verbrachtem Kulturgut zu klären (Tasdelen

is discriminatory in all contexts where lands are inhabited by a people, regardless of the perceived level of political organization“ (2015:219).

57 So gibt es z. B. den Umstand der Verjährung und der Nicht-Retroaktivität (UNESCO 1954, UNESCO 1970, UNIDROIT 1995), die eine Anwendung dieser Völkerrechtsinstrumente auf Fälle aus der Kolonialzeit ausschließt. Zudem setzt eine Anwendbarkeit dieser Konventionen eine Ratifizierung eines jeden betroffenen Staates voraus.

58 „Fragen der Wegnahme und der Rückführung, mit Ausnahme des allgemeinen Plünderungsverbots in Art. 4 Abs. 3, klammert die Konvention allerdings aus. Hiermit sollte eine generelle Akzeptanz der Konvention und der Beitritt einer möglichst großen Zahl an Staaten, denen Rückführungsregelungen zu weit führten, sichergestellt werden […]. Es ist dann das (erste) Protokoll zur Haager Konvention [welches, AS] als erstes völkerrechtliches Abkommen eine spezifisch zur Rückforderung von Kulturgütern bestimmte Rechtsgrundlage bereitstellt“ (Tasdelen 2015:229). Die Haager Konvention von 1954 hat zwei Protokolle (1954 und 1999). Im Gegensatz zu der Haager Konvention seien diese unter Umständen retroaktiv, unterstützen aber trotzdem nicht die ehemaligen Kolonialstaaten in deren Rückgabeforderungen, unter anderem auch wegen der Nicht-Ratifikation der Haager Konvention (und ihrer Protokolle) durch die USA und Großbritannien (Jakubowski 2015:143). Dazu Prott: „The 1954 Hague Convention and its protocols deal with very difficult subjects, and their drafters knew that, like humanitarian law in general, they can never be completely effective, but only set standards that should minimize destruction as much as possible“ (2010:261).

59 Für eine Kritik an der geringen Anzahl afrikanischer Staaten, die diese Konventionen zum Kulturgüterschutz ratifiziert haben und eine Analyse der Gründe dafür verweise ich auf Shyllon (2012).

2015:232).[60] Diese Hoffnungen erfüllten sich nicht. Dazu Prott: „Despite pleas for a convention to regulate the return of objects taken during colonial times, the holding states have never agreed to this demand“ (2010:261).[61] Die UNESCO 1970 Konvention wird in der Literatur vor juristischem Hintergrund kontrovers diskutiert (Greenfield 1989, Jakubowski 2015, O'Keefe 2007, Prott 2010:265–266, Prott 2012, Stamatoudi 2011, Vrdoljak 2006). Kritik wird unter anderem an der subjektiven Auslegung eines jeden Staates, was alles unter den Begriff *Cultural Property* fällt und welche legislativen Maßnahmen ergriffen werden, um dieses zu schützen, geäußert (Greenfield 1989). Auch die Nicht-Retroaktivität (Nicht-Rückwirksamkeit) der Konvention und die Beschränkung von Rückgabe-/Restitutionsfällen auf Verhandlungen ausschließlich zwischen Nationalstaaten[62], die zudem auch beide Unterzeichner der Konvention sein müssen, werden kritisiert (Vrdoljak 2006).[63] Trotz der Nicht-Anwendbarkeit auf koloniale Fälle hat die UNESCO 1970 Konvention wichtige Auswirkungen auf den Kulturgüterhandel und die Ankaufpolitik von Museen. Prott nennt das Jahr 1970 daher „the watershed date for assessments of provenance“ (2010:265) und verweist auf britische und US-Amerikanische Museumsrichtlinien, die dies untermauern (2010:266).[64] Als ein Beispiel für deutsche Museumsrichtlinien ist die 1976 für die Staatlichen Museen Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz beschlossene Erwerbungsrichtlinie zu nennen, gemäß der „Ankäufe, Schenkungen und Leihverkehr nur für vor 1970 ausgegrabene oder bekannt gewordene Antiken zulässig sind“ (Gersch 2015:17).[65]

---

[60] Für einen Überblick über die Genese der UNESCO 1970 Konvention und Kritikpunkten daran verweise ich auf Prott (2012).

[61] Prott äußert Verwunderung darüber, dass in diesen Fällen das Prinzip der Staatennachfolge nicht von Akteuren genutzt wird: „Rather surprisingly, the states seeking return have not sought to rely on the rules of state succession, which would appear to give a clear answer in a number of disputed cases“ (2010:261). Das Prinzip der Staatennachfolge wird wie folgt definiert: „Das Recht der Staatennachfolge bzw. die Staatensukzession befasst sich mit der Frage, wie sich der Übergang der Gebietshoheit von einem Völkerrechtssubjekt auf ein anderes Völkerrechtssubjekt vollzieht. Dabei beschreibt die Staatenfolge den Tatbestand, an den die Rechtsfolge, der Eintritt in die Rechte und Pflichten, anknüpft“ (Ipsen et al. 2014:144). Für weitere Ausführungen zur Staatennachfolge verweise ich auf Jakubowski (2015).

[62] Dies schließt die Annahme ein, alle Bewohner eines Nationalstaates fühlten sich von diesem repräsentiert und wollen durch diesen vertreten werden. Ausgenommen davon sind viele indigene Gemeinschaften und Privatpersonen, denen gemäß der Konvention Rückgabe-/Restitutionsverhandlungen nicht möglich sind. Für eine Kritik dieser Annahme verweise ich auf Coombe und Turcott (2012), Tsosie (2012) sowie Kuprecht und Siehr (2012).

[63] Für eine rezente Übersicht weiterer Kritikpunkte verweise ich auf Tasdelen (2015:230–231).

[64] In einer Studie zum rechtswidrigen Kulturgütertransfer von Khmer-Objekten heißt es: “[…] provenance adds value to an antiquity because it offers the buyer some assurance that the piece won't be the subject of a restitution claim. The risk of ownership dispute is especially lowered if the object's acquisition pre-dates the 1970 UNESCO Convention“ (Davis 2011:165).

[65] Das Jahr 1970 sieht Anton auch im Hinblick auf die Berliner Resolution (1988 verabschiedet und 2003 bestätigt) der Staatlichen Museen Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz als „Schwelle

Da die beiden in dieser Arbeit diskutierten Rückgabefälle nicht vom Nationalstaat Kamerun unterstützt, sondern von Individuen vorgetragen werden, findet unter anderem auch deshalb die UNESCO 1970 Konvention keine Anwendung, da sie auf Verhandlungen zwischen Staaten abzielt. Dennoch engagierte sich die UNESCO weiterhin und konstatierte 1973, „dass den (ehemaligen) Kolonialmächten eine besondere Verantwortung in diesem Bereich zukommt, und dass Restitution darüber hinaus die internationale Zusammenarbeit stärken würde sowie eine Form gerechter Entschädigung für verursachten Schaden sei" (Tasdelen 2015:232).

Privatrechtliche Forderungen können auf internationaler Ebene des Völkerrechts nur im Rahmen der UNIDROIT Konvention gestellt werden, die aber weder von Deutschland noch von Kamerun ratifiziert wurde (Yupsanis 2011:352).[66] In der UNIDROIT Konvention finden sich Artikel zu Restitution und Rückgabe gestohlener oder illegal ausgeführter Kulturgüter (Art. 3 und 5). Dabei kann eine Rückgabeforderung für ein verloren gegangenes Kulturgut begründet sein durch „the traditional or ritual use of the object by a tribal or indigenous community" (UNIDROIT 1995, Art. 5 (3) (d)).

Neben dem völkerrechtlichen Regime der Kulturgüterückführung gibt es die Möglichkeit, zivilrechtliche Schritte einzuleiten, um verloren gegangenes Kulturgut zurückzuerhalten. Hier stellt sich neben der Verjährung das Problem der Beweispflicht, die zumeist auf Seiten des Klägers liegt. Der lückenlose Nachweis etwa mittels Dokumenten oder Fotografien über den Besitz eines Dinges oder Eigentumsrechte daran, seit der Kolonialzeit oder sogar davor, gelingt nur selten.[67] Darüber hinaus muss der Beweis geführt werden, dass „ein Objekt gegen den Willen der indigenen Völker abhanden gekommen ist" (Kuprecht 2009:177). Weiterhin führt Kuprecht aus: „Oft waren die Entwendungsstrategien […] wie z. B. Plünderung indigener Gräber, die Übervorteilung oder sogar die gewaltmäßige Entwendung unter dem damals anwendbaren Recht nicht unrechtmäßig" (2009:177).[68]

Nach der Darstellung der Begrenzungen der Anwendbarkeit von internationalen Konventionen und Zivilrecht im Rahmen von Rückgabeforderungen wende ich

erhöhter Sorgfaltsanforderungen" (2010:551). Für nähere Ausführungen zur Berliner Resolution verweise ich auf Anton (2010:548–551) und Heilmeyer und Eule (2004).

66 Zur Wahrung des Rechtsfriedens kommt noch die 50–75jährige Verjährungsfrist hinzu, so dass für alle Objekte die davor, also auch in der Kolonialzeit unter fragwürdigen Bedingungen verbracht wurden, keine Restitutionsoption im Rahmen der UNIDROIT-Konvention besteht (Yupsanis 2011:356).

67 Erschwerend kommen bei der Durchsetzung von Rückgabe-/Restitutionsforderungen auf zivilrechtlichem Wege hohe prozessuale Risiken und die Höhe der Partei- und Prozesskosten hinzu, die laut einem amerikanischen Kunstrechtsanwalt erst ab einem Objektpreis von US$ 3 Mio. „lohnenswert" seien (zitiert nach Kuprecht 2009:177).

68 Basierend auf der Einschätzung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SPK), dass der Erwerb der Ngonnso'/Schalenträgerfigur nicht unrechtmäßig war, wird auch eine Deakzessionierung heute als rechtlich nicht möglich eingestuft. Eine Lösung in diesem Fall wäre die Trennung von Besitz und Eigentum im Rahmen einer Dauerleihgabe, so dass die SPK Eigentümer bleibt, aber die Nso' das Ding (für einen festgelegten Zeitraum und verbunden mit Auflagen) besitzen könnten (siehe Kapitel 5).

mich nun einem Kurzüberblick über das *soft law* zu, um dann in einem weiteren Unterpunkt *soft law* und seine Umsetzung im musealen Kontext darzustellen.

1.4.2 *Soft law* und Vereinte Nationen

Definiert wird *soft law* als etwas, das Akteure freiwillig nutzen und das „die bestehenden verbindlichen Vorschriften ergänzen und deren als Schwachstelle erachtete Aspekte versuchen [kann, AS] zu kompensieren“ (Tasdelen 2015:226).[69] Da z. B. die UNESCO 1970 Konvention in der Endfassung nicht mehr wie ursprünglich geplant Fragen nach Rückführung von in der Kolonialzeit angeeigneten Objekten behandelte, wurde für alle Rückgabeforderungen, die vor 1970 datieren, im Jahre 1978 das Intergovernmental Committee for Promoting the Return of Cultural Property to Its Countries of Origin or Its Restitution in Case of Illicit Appropriation (ICPRCP) eingerichtet.[70] In diesem Gremium als einer Verhandlungsarena von Rückgabeforderungen kommt *soft law* zur Anwendung. Vorbereitet wurde die Gründung des ICPRCP unter anderem auch durch die *Resolution on the Restitution of Works of Art to Countries Victims of Expropriation* (1973) der Generalversammlung der Vereinten Nationen. In dieser Resolution wird „the wholesale removal, virtually without payment, of *objets d'art* from one country to the other frequently as a result of colonial or foreign occupation“ bedauert und in der Rückgabe die Möglichkeit zur Wiedergutmachung und Stärkung internationaler Beziehungen gesehen (Prott 2009:27–28).[71] Das Komitee hat seit seiner Gründung bis heute acht Fälle verhandelt (Prott 2010:263–264). Die im Kontext des ICPRCP verhandelten Kulturgüter sind dabei laut Art. 3 Abs. 2 der Komiteestatuten:

> [a]ny cultural property which has a fundamental significance from the point of view of the spiritual values and cultural heritage of the people of a Member State or Associate Member of UNESCO and which has been lost as a result of colonial or foreign occupation or as a result of illicit appropriation.[72]

Eine weitere Bedingung sind bereits initiierte, bilaterale Verhandlungen zwischen den beiden betroffenen Staaten, welche erfolglos verlaufen sind.[73] Zwei von den acht verhandelten Fällen analysiert Hauser-Schäublin vor dem Hintergrund der Anwendung von *soft law* durch die UNESCO mit dem Ergebnis: „UNESCO performs a kind of

---

[69] Prott gibt zu bedenken: „On the other hand, some ‚soft law‘ is adopted simply because it is too difficult to negotiate hard law on the subject“ (2010:278).

[70] Für eine ausführlichere Diskussion des ICPRCP verweise ich auf Hauser-Schäublin (2013), Tasdelen (2015:232–236) und Vrdoljak (2006:211–217).

[71] Für eine kritische Betrachtung des *objets d'art* Begriffes verweise ich auf meine Diskussion divergierender Dingverständnisse in Kapitel 1.2.

[72] http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001459/145960e.pdf <08.01.2019>.

[73] http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/restitution-of-cultural-property/requesting-return-or-restitution <08.01.2019>.

advocacy on behalf of the deprived, the source nations“ (2013:168). Aufgrund dieser Fürsprache entstünde eine ungleiche Ausgangsposition für beide Parteien und deren Verhandlungen, die darin münde, dass die Mehrheit der Rückgabeforderungen außerhalb der Plattform des Komitees zwischen Staaten fernab einer medialen Öffentlichkeit ausgehandelt würden (Hauser-Schäublin 2013:168–169). Zusammenfassend konstatiert Tasdelen, dass sich das ICPRCP unter anderem durch Erarbeitung von Ethikkodizes und Mediationsregeln von einem „eher politischen Instrument“ weiterentwickelt habe, so dass es nunmehr „zur Verrechtlichung der Sachmaterie und des Verhältnisses der Beteiligten“ beitrage (2015:236).

Als ein weiteres Beispiel für das Engagement der UNESCO im Bereich der Rückgabe kulturellen Erbes ist der *Plea for the Return of an Irreplaceable Cultural Heritage to those who Created it* vom damaligen Generaldirektor der UNESCO Amadou-Mahtar M’Bow (1974–1987) aus dem Jahre 1978 von Bedeutung.[74] Darin betont M‘Bow die Unterstützerrolle der UNESCO bei Rückgabegesuchen unter anderem für in der Kolonialzeit verlorene Dinge und ruft Institutionen wie Museen und Galerien etc. dazu auf, zumindest einige dieser Objekte mit den Ländern, die sie erschufen, zu teilen, da diese oft nicht einmal mehr ein einziges, vergleichbares Exemplar in ihrem Besitz hätten (M’Bow 1978).

> These men and women who have been deprived of their cultural heritage therefore ask for the return of at least some of the art treasures which best represent their culture, which they feel are the most vital and whose absence causes them the greatest anguish. This is a legitimate claim; and UNESCO […] is actively encouraging all that needs to be done to meet it. (M’Bow 1978)

Mit der Betonung auf Männern und Frauen als Individuen rückt M’Bow im Vergleich zu den Interessen von Nationalstaaten die nicht-staatlichen Akteure in den Fokus. Zu den Folgen vor allem in den Siedlerstaaten schreibt Jakubowski: „Since M’Bow’s appeal in 1978, the rights of other stakeholders – primarily the rights of indigenous peoples – have been more often recalled“ (2015:159). Dinge oder „kulturelles Erbe“ erfahren im Plädoyer M’Bows eine immense Bedeutungsaufladung, da sie nicht nur „Ornamente“ seien, sondern „Zeitzeugen“, die den Geist einer Nation lebendig erhalten und erneuern. Diese Dinge sieht M’Bow als einen Teil des Seins der Frauen und Männer, die Opfer von Plünderungen geworden sind, und als die Verkörperung ihrer Identität an (M’Bow 1978). Diese „Kunstwerke“ hätten eine „Heimat“, in die sie zurückkehren sollten. Dadurch können sie, so M’Bow, den Rückbezug der Jugend zu den Vorfahren herstellen. Zusammenfassend sieht der

[74] Andere *soft law* Beispiele für das Engagement der UNESCO im Bereich der Kulturgüterrückführung und des Kulturgüterschutzes sind: *Recommendation concerning the International Exchange of Cultural Property* (1976) und *Recommendation for the Protection of Movable Cultural Property* (1978). Für eine Diskussion des erstgenannten *soft law* verweise ich auf Jakubowski (2015:155).

UNESCO-Generaldirektor die Rückgabe als Chance: „The return of a work of art or record to the country which created it enables a people to recover part of its memory and identity" (M'Bow 1978). Jakubowski benennt die Zielsetzung des Appels als „international cooperation" und „cultural repatriation" (2015:149).[75] Motiviert ist die von M'Bow in den 1970er Jahren der Dekolonisation geforderte Bereitschaft zur Rückgabe von Dingen durch seine Herkunft aus dem Senegal, da er sich als Anwalt der Dritten Welt und Vertreter afrikanischer Interessen sah.[76]

In der Resolution ruft M'Bow auch zu strengeren Ethikkodizes auf und nennt das Engagement des weltweiten Museumsverbandes International Council of Museums (ICOM) als gelungenes Beispiel. Die Betonung der Rolle von und die notwendige Zusammenarbeit mit den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften in Bezug auf „kulturelle Objekte", welche sich in den *Ethischen Richtlinien für Museen* von ICOM zeigte und bereits im *Plea* M'Bows 1978 zutage trat, ist auch einem zunehmenden indigenen Aktivismus vor allem in den Siedlerstaaten seit den 1970er Jahren zuzuschreiben:

> Finally, the contribution of indigenous communities should not be overlooked. Since the 1970s, increasing indigenous activism has led to notable national and international legislative developments, acknowledging inter alia the symbolic importance of cultural objects for indigenous rights. Examples include the 1990 Native American Graves Protection and Repatriation Act in the US and the 2007 UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. (Mackenzie 2011:134)

Durch das Engagement der VN und der International Labour Organization wurde für indigene Völker, so Kuprecht, ein neuer „internationalrechtlicher Sonderstatus" geschaffen mit „menschenrechtsähnliche[n] Schutzbestimmungen zugunsten nichtstaatlicher Kollektive" unter Berufung auf das „Recht auf Selbstbestimmung aller Völker" (Kuprecht 2009:176).[77] Diese Rechte Indigener an ihrem kulturellen Erbe betonen die im Jahre 1995 verfassten und 2000 überarbeiteten *Principles and Guidelines for the Protection of the Heritage of Indigenous People* von Juristin und Sonderberichterstatterin Erica-Irene Daes, die von der Sub-Commission on Prevention of

---

[75] Dazu Prott: „This appeal tries to keep a balance but puts the case clearly for those states that resented the refusal of holding states to deal with historical injustices" (2010:263). Zusammenfassend schreibt Prott: „It [UNESCO, AS] has no convention on the subject owing to the strong opposition of holding states, and the director-general's plea has been, at least until very recently, largely ignored" (2010:264).

[76] Für eine Kurzbiographie M'Bows verweise ich auf http://www.unesco.ru/en/?module=pagesund action=viewundid=80 <05.11.2018>.

[77] Den nicht eindeutig definierten Begriff der Indigenen oder indigenen Völker verwende ich hier für Menschen oder Gruppen, die sich selbst als indigen oder als indigenes Volk definieren (Kuprecht 2009:176). Für die Diskussion der Selbstbestimmung als Menschenrecht verweise ich auf Coombe und Turcott (2012) und Kuprecht und Siehr (2012).

Discrimination and Protection of Minorities of the Commission on Human Rights (als Teil von ECOSOC, dem Economic and Social Council der VN) beauftragt wurde. In diesem Bericht heißt es: „Movable cultural property should be returned wherever possible to its traditional owners, particularly if shown to be of significant cultural, religious or historical value to them“ (UN ECOSOC und Daes 2000:14, Art. 20). Weiterhin werden Wissenschaftler und wissenschaftliche Institutionen dazu aufgefordert „to provide indigenous people and communities with comprehensive inventories of the cultural property, and documentation of indigenous peoples' heritage, which they may have in their custody“ (UN ECOSOC und Daes 2000:15, Art. 27). Neben der Zurverfügungstellung von Bestandsverzeichnissen fordert der sogenannte *Daes-Report* weiterhin explizit zur Rückgabe und dem Teilen von „Kulturgut“ auf: „Researchers and scholarly institutions should return all elements of indigenous peoples' heritage to the traditional owners upon demand, or obtain formal agreements with the traditional owners for the shared custody, use and interpretation of their heritage“ (UN ECOSOC und Daes 2000:15, Art. 28).

Basierend auf dem *Daes-Report* und unter der aktiven Mitarbeit von Daes wurde die *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNDRIP) erarbeitet, die im Jahre 2007 von der VN-Generalversammlung verabschiedet wurde. Auch hier wird die Verwobenheit unterschiedlicher Rechtsinstrumente deutlich, da die UNDRIP zuerst als eine Konvention geplant war, dann aber eine Deklaration wurde.[78] In dieser Deklaration möchte ich besonders Art. 11.2 hervorheben, in dem es heißt:

> States shall provide redress through effective mechanisms, which may include restitution, developed in conjunction with indigenous peoples, with respect to their cultural, intellectual, religious and spiritual property taken without their free, prior and informed consent or in violation of their laws, traditions and customs. (United Nations 2008:6)[79]

Weiterhin wird in Art. 12 das Recht Indigener auf die Nutzung und Kontrolle ihrer „ceremonial objects“ aufgeführt und Staaten dazu aufgerufen, mittels „fair, transparent and effective mechanisms developed in conjunction with indigenous peoples concerned“ den Zugang zu und/oder die Rückführung dieser Objekte zu ermöglichen (United Nations 2008:6). Zusammenfassend werden in Art. 43 die so benannten Rechte Indigener als Mindeststandards für Überleben, Würde und Wohlergehen indigener Völker weltweit bezeichnet (United Nations 2008:14). Zur Rolle dieses *soft law* schreibt Kuprecht: „UNDRIP has had a massive impact on the academic

[78] Diese Verwobenheit wird auch illustriert durch Forschungen des Committee on the Rights of Indigenous Peoples der International Law Association (ILA), die zum dem Schluss kamen, dass sich Teile der UNDRIP als rechtsverbindliches Völkergewohnheitsrecht qualifizieren (Kuprecht und Siehr 2012:250).

[79] Für eine Diskussion des *Free Prior Informed Consent* in Bezug auf die Rechte und Ressourcen indigener Völker verweise ich auf Doyle (2015).

and human rights activist' fields, as well as on public awareness even though it is in principle not legally binding" (2014:77). Meines Erachtens fehlt bei Akteuren aus Kamerun die Selbstdefinition als „indigen" und somit der Anschluss an die weltweite Indigenenbewegung.[80] Daher ist eine mögliche „Anwendung der UNDRIP" offen.

Ein weiteres Beispiel für *soft law* schon aus den 1990er Jahren stellt die *Mataatua Declaration on Cultural and Intellectual Property Rights of Indigenous Peoples* von 1993 dar, welche im Rahmen der ersten internationalen Konferenz zu den Kulturgüter- und Immaterialgüterrechten indigener Völker 1993 von neun Maori *Iwi* mit über 150 Delegierten aus 14 Ländern veranstaltet wurde (Kuprecht 2009:177). In der Deklaration werden explizit Museen angesprochen:

> 2.13 Museums and other institutions must provide, to the country and indigenous peoples concerned, an inventory of any indigenous cultural objects still held in their possession.
> 2.14 Indigenous cultural objects held in museums and other institutions must be offered back to their traditional owners.[81]

Welche *soft laws* hat nun die Museumswelt entwickelt, um mit den seit den 1970er Jahren zunehmenden Forderungen unterschiedlicher Akteure, unter anderem indigener Völker, umzugehen?

Museen

Die von ICOM verfassten *Ethischen Richtlinien für Museen* wurden 1986 im Rahmen der 15. VN-Generalversammlung angenommen und 2004 überarbeitet. Sie stellen für die internationale Museumswelt ein grundlegendes *soft law* dar. In der Einführung der deutschen Fassung heißt es, die Richtlinien „dienen als Werkzeug zur beruflichen Selbstkontrolle in einem Bereich der öffentliche Dienstleistung, in dem nationale Gesetzgebungen variieren und nur selten übereinstimmen" (ICOM 2010:6). Durch die Mitgliedschaft bei ICOM erkennt ein jedes Museum die *Ethischen Richtlinien* als Mindeststandards an. Inwieweit sich die *Ethischen Richtlinien* in Bezug zu umstrittenen Dingen in der angewandten Praxis eines Museumsalltags wiederfinden, diskutiere ich auf Basis meiner Feldforschungen in den ethnologischen Museen Berlin und München in Kapitel 2. Neben Fragen nach Rückführung von Dingen ist auch der Umgang mit diesen im Museum ein wichtiges Thema der *Ethischen Richtlinien.* So sollen Museen laut 4.2 „sicherstellen, dass die in Dauer- und Sonderausstellungen präsentierten Informationen fundiert und korrekt sind und die repräsentierten Gruppen oder Glaubensrichtungen angemessen beachtet werden" (ICOM 2010:19).

[80] Weitere Ausführungen dieser Frage sprengen den Rahmen meiner Arbeit. Verweisen möchte ich nur auf das Autochthonen-Konzept in Kamerun, wie ich es in Kapitel 3.2 anführe.

[81] http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/databases/creative_heritage/docs/mataatua.pdf <08.01.2019>.

Zu dieser Beachtung gehört auch der Aspekt der Ausstellung der von ICOM als „sensible Objekte“ bezeichneten Dinge in 4.3: „Die Ausstellung von […] Gegenständen von religiöser Bedeutung muss […], soweit bekannt, den Interessen und Glaubensgrundsätzen der gesellschaftlichen, ethnischen oder religiösen Gruppen, denen die Objekte entstammen, Rechnung tragen“ (ICOM 2010:19). Daraus ergibt sich in 4.4 die Aufforderung zur Entwicklung „klarer Richtlinien“, wenn Museen mit Anfragen bzgl. der Rückgabe solcher Gegenstände oder Wünschen nach der Entfernung aus der öffentlichen Ausstellung konfrontiert sind (ICOM 2010:19). Für diese Arbeit am bedeutsamsten erachte ich Abschnitt 6 der *Ethischen Richtlinien,* wo es einleitend heißt: „Museen arbeiten sowohl mit den Gemeinschaften, aus denen ihre Sammlungen stammen, als auch mit denen, welchen sie dienen, eng zusammen“ (ICOM 2010:22). Als einen Teil dieser Zusammenarbeit stellt ICOM den Dialog bzgl. der Rückgabe von Kulturgütern in 6.2 heraus:

> Museen sollen bereit sein, in einen Dialog bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern an ihre Herkunftsländer oder -völker zu treten. Der Dialog sollte unparteiisch und auf der Basis wissenschaftlicher, professioneller und humanitärer Prinzipien sowie unter Berücksichtigung lokaler, nationaler und internationaler Gesetze geführt werden. Diese Vorgehensweise ist Maßnahmen auf politischer oder Regierungsebene vorzuziehen. (ICOM 2010:22)

Neben der Aufforderung zur Dialogbereitschaft heißt es in Abschnitt 6.3 über die Rückführung von Kulturgütern weiterhin:

> Wenn ein Herkunftsland oder -volk die Rückgabe eines Objekts oder Gegenstandes erbittet, von dem belegbar ist, dass es/er unter Verletzung der Prinzipien internationaler und nationaler Abkommen exportiert oder auf anderem Wege übereignet wurde und es/er zum kulturellen oder natürlichen Erbe dieses Landes oder Volkes gehört, sollte das betroffene Museum umgehend verantwortungsvolle Schritte einleiten, um bei der Rückgabe zu kooperieren, sofern es rechtlich dazu befugt ist. (ICOM 2010:22)

Hier spiegelt sich der Einfluss der internationalen Konventionen und nationalen Gesetze wider, auf die immer wieder als Rechtsrahmen verwiesen wird (ICOM 2010:24, Art. 7, Anton 2010:538). Dies schränkt die Möglichkeit einer Rückgabe an die Nachfahren der Herkunftsgesellschaften ein, da, wie bereits diskutiert, diese Rechtsinstrumente keine Möglichkeit für eine Rückgabe von in der Kolonialzeit verbrachten Dingen bieten. Der Abschnitt 6.3 besagt, dass nur nach belegbaren Rechtsverletzungen Schritte einzuleiten sind und auch nur, wenn das Museum rechtlich dazu befugt ist. Kuprecht schreibt, dass sich viele europäische Staaten und Museen „im Sinne des Eigentumsschutzes gegen die rechtsgrundlose Rückführung von indigenen Kulturgütern aussprechen“ und sieht die *Ethischen Richtlinien* von ICOM als ein Beispiel für die Berufung auf *hard law* als Referenzrahmen, um Rückgabe-

forderungen abzuweisen (2009:180). Ein Beispiel für den Bezug auf die *Ethischen Richtlinien* in der deutschen Museumslandschaft ist die Veröffentlichung der *Grundpositionen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zum Umgang und zur Erforschung der Provenienzen* von 2015, welche in Reaktion auf öffentliche Debatten über das Humboldt-Forum im Stadtschloss Berlin verfasst wurden. Darin werden die *Ethischen Richtlinien* als „eine der wichtigsten internationalen Grundlagen" im Umgang mit den Sammlungen beschrieben (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015). Dialog, Forschung und Transparenz seien wichtig, dennoch könne eine Rückgabe nur in Einzelfällen geboten sein, heißt es in den Dokument (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015).

Entgegen dem Aufruf zur Rückführung von Dingen in der UNDRIP als Ausdruck eines Bekenntnisses zur indigenen Selbstbestimmung und der Bestärkung der Museen zum Dialog mit den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften in den *Ethischen Richtlinien* ICOMs äußerten sich im Jahre 2002 Vertreter führender Museen des Globalen Nordens – einer davon die Stiftung Preußischer Kulturbesitz – in der *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums* kritisch gegenüber Rückgabeforderungen. Dort heißt es: „Over time, objects so acquired – whether by purchase, gift, or partage – have become part of the museums that have cared for them, and by extension part of the heritage of the nations which house them" (ohne Autor 2004). In dieser Argumentation für ein Weltkulturerbe, welches die Museen (des Globalen Nordens) für die ganze Menschheit bewahren, sind Rückgabeforderungen laut Deklaration zwar eine Fall-zu-Fall-Entscheidung, aber eigentlich obsolet, da die „Universalmuseen" den Menschen aller Nationen dienen. Eine Rückgabe wäre daher ein „disservice to all visitors" (ohne Autor 2004). In seinem Kommentar zur Deklaration betont der damalige Generaldirektor der Staatlichen Museen Berlin, Schuster, dass alle Objekte auf legale Weise in die Sammlungen der Berliner Museen gekommen sind und oft durch das Sammeln vor der Zerstörung gerettet wurden: „Moreover, many priceless objects would have been destroyed had they not been rescued by archaeologists, as is the case with the Pergamon Altar, saved by German archaeologists" (2004:4). Diese Einordnung des Sammelns als Rettungsakt ist vergleichbar mit der im 19. Jahrhundert vorherrschenden Idee der Rettungsethnologie und findet sich im Fallbeispiel des Tange/Schiffschnabels wieder. Kritisch dazu äußert sich unter anderem der frühere Generaldirektor der Nationalmuseen Kenias Abungu, der die Deklaration als Verweigerung der Museen des Globalen Nordens zum Dialog über Rückgabefragen sieht und die Titulierung als Universalmuseum ablehnt. Er sieht in der Deklaration den Versuch der Museen des Globalen Nordens, Eigentum zu legalisieren und so gleichzeitig Rückgabeforderungen abzulehnen (Abungu 2004:5).

Bezug auf die *Ethischen Richtlinien* nahm im Gespräch auch die Präsidentin von ICOM Kamerun Sa Majesté Agnès Fô Nab Ngo Nana. Selbst traditioneller Häuptling eines Kameruner Königreichs und Gründerin des Musée La Blackitude in Yaoundé, plädierte sie für die Rückgabe sakraler Dinge, die sich in westlichen Museen befinden an die kamerunischen Königtümer, nicht an den Staat oder das

Nationalmuseum (Interview S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana, 09.05.2013). Sie sah die Rolle ICOMs in der Unterstützung von Rückgabeforderungen wie den beiden in dieser Arbeit in Kapitel 4 und 5 diskutierten, da man vor Ort wisse, wie mit diesen Dingen umzugehen sei:

> Wir kennen uns sehr gut in der Sprache der Objekte in den Königreichen aus. Wir wissen, dass sie sprechen und sich bewegen. Wir haben das Wissen über die Funktion und die Geschichte dieser Objekte. Nur die Königreiche werden die Sprache dieser Objekte verstehen. In Museen wird niemand sie verstehen. Sie werden immer auftreten, als ob sie tote, sprachlose Objekte wären. (Interview S.M. Agnès Fô Nab Ngo Nana, 09.05.2013)

1.4.3 Zwischenfazit

Abschließend festhalten möchte ich hier, dass zwar der völkerrechtliche Rahmen der dargestellten Verträge für Fälle aus der Kolonialzeit keine konkreten Lösungen in Bezug auf Rückgabeforderungen bietet, aber durch die Ergänzung des vielgestalten *soft law* durchaus Einfluss auf die Debatten um diese Forderungen hat. Diese Verträge sind im Falle von Rückgabeforderungen immer als Kompromisslösungen zwischen den Interessen der Herkunftsländer (vor allem des Globalen Südens) und denen der Staaten, in denen sich umstrittene Dinge momentan befinden (etwa Museen und (Privat)Sammlungen vor allem des Globalen Nordens), zu sehen. Die vor postkolonialem Hintergrund geführten Debatten zwischen diesen Akteuren offenbaren Fragen nach Wiedergutmachung für „koloniales Unrecht", Macht, Beteiligung, Repräsentation und *agency.* Das dabei umstrittene, kulturelle Erbe sehen Turcott und Coombe als „a field of evolving postcolonial politics in which new understandings of culture are emergent and contested" und als „terrains of cultural meaning and thus potential social contestation" (2012:274–275). Weiter bezeichnen die Autoren die Verbindung von Dekolonisation und *Indigenous Cultural Heritage* (nach Graber, Kuprecht und Lai 2012) als einen „inextricable link between cultural heritage and the maintenance, strengthening, transmission and renewal of indigenous peoples' identity, knowledge, laws and practices" (Coombe with Turcotte 2012:279).

Neben dem Fokus des Rechts auf Verhandlungen zwischen Nationalstaaten existieren kaum Regelungen für nicht-staatliche Akteure wie indigene oder ethnische Gemeinschaften sowie Individuen, die umstrittene Dinge oder kulturelles Erbe zurückfordern.[82] In meinen beiden in dieser Arbeit analysierten Fallbeispielen sind es aber gerade diese Akteure, die Rückgabeforderungen stellen und dabei in den „international limbo" des rechtlichen Rahmens in Bezug zu diesen Forderungen fallen (siehe Kapitel 4 und 5).

---

[82] Geprägt ist dieser Fokus auf Nationalstaaten von den Interessen und der *agency* europäischer Staaten (Coombe with Turcotte 2012:272).

Als eine Strategie verknüpfen daher im Rahmen der Debatten um *Indigenous Cultural Heritage (ICH)* Akteure das Menschenrecht auf Selbstbestimmung mit Forderungen im Bereich des kulturellen Erbes wie z. B. Rückgabeforderungen. ICH etabliert sich als ein Bündel kultureller Rechte. Dabei wird die staatliche Dominanz bzgl. des Schutzes und Erhalts von kulturellem Erbe hinterfragt und betont, dass kulturelles Erbe eine fundamentale Rolle bei der Konstituierung von (indigener) Identität spiele (Coombe with Turcotte 2012:272, Tsosie 2012). Um indigene Interessen an (indigenem) Kulturgut besser zu repräsentieren, erwähnen Kuprecht und Siehr die, wenngleich als unrealistisch eingeschätzte Möglichkeit, indigenen Völkern die Anerkennung als Subjekte des Völkerrechts zu gewähren (2012:259).

Ausnahmen im *soft law,* welches auch nicht-staatliche Akteure wie Individuen oder indigene Kollektive anspricht, sind die *Ethischen Richtlinien* ICOMs, die aber dem rechtsverbindlichen *hard law*-Rahmen verpflichtet bleiben und die UNDRIP. In diesen *soft laws* schlägt sich die Weiterentwicklung und Veränderung der Debatten nieder, welche als gesellschaftlicher Konsens dann auch im *hard law* Ausdruck finden könnten. Kurzum kann *soft law* jederzeit *hard law* werden und wird zuweilen vor Gericht genutzt (Tasdelen 2015:236, 241). Trotz der fehlenden Rechtsverbindlichkeit des *soft law* beeinflusst dieses die Aushandlungen um umstrittene Dinge und alle beteiligten Akteure wesentlich. In der Umsetzung der dem *soft law* zugrundeliegenden Ethik gibt es freiwillige Aktivitäten in Bezug auf umstrittene Dinge wie Mediation, Schlichtung, kulturelle Diplomatie und *Alternative Dispute Resolution*. Diese Verhandlungen und Mechanismen (vor allem wenn die Vorgehensweisen standardisiert werden) bezeichnen Kuprecht und Siehr mit Vorbehalten als „suitable resolution mechanisms that allow the resolving of indigenous cultural property cases in the sense of the existing human rights standards" (2012:271).

Grundlegend stellt sich in der Debatte auch die Frage nach dem Eigentum an zurückgeforderten Dingen als Kollektiv- oder Individualeigentum. Gerade wenn es nicht ein Nationalstaat ist, der ein Ding zurückfordert, um es nach Rückgabe in einem staatlichen Museum aufzubewahren, sondern eine (indigene/ethnische) Gruppe/Gemeinschaft oder gar ein einzelner Akteur, werden unter anderem Fragen nach divergierenden Rechtsverständnissen (von Eigentum) virulent.[83] Daneben existieren auch divergierende Dingverständnisse etwa von Museen und Nachfahren der Herkunftsgesellschaften, die jeweils einen anderen Umgang mit Dingen etwa in Bezug auf deren Sammeln, Bewahren, Ausstellen und Erforschen bedingen können, wie ich in Kapitel 2 ausführe. Auch können Nutzungs- und Eigentumsrechte innerhalb einer Gemeinschaft innerhalb dieser Gemeinschaft umstritten sein bis hin zu Museumserfahrungen mit unrechtmäßigen Rückgaben, wie das Beispiel der Rück-

83 Zum heute notwendigen Einbezug indigenen Gewohnheitsrechtes, welches von den (ehemaligen) Kolonialmächten durch Abschließen von Verträgen mit lokalen Herrschern akzeptiert wurde, schreiben Coombe und Turcott: „Consequently, we must acknowledge indigenous customary law as a legitimate source of relevant and authoritative juridical norms of governing heritage of such significance that it implicates the identities of indigenous collectives and polities" (2012:273).

gabe einer Trommel der Ojibwe (Nordamerika) aus einem Museum der Universität Winnipeg zeigt (Matthews 2014). Dennoch empfiehlt der *Daes-Report* in Fällen, in denen die „traditionellen Besitzer“ nicht mehr identifizierbar sind folgendes:

> In the case of objects or other elements of heritage which were removed […] in the past, the traditional owners of which can no longer be identified precisely, the traditional owners are presumed to be the indigenous people associated with the territory from which these objects were removed […]. (UN ECOSOC und Daes 2000:14, Art. 22)

Neben den Nationalstaaten spielen heute also Kollektive wie z. B. Indigene bei der Verwaltung ihres *Indigenous Cultural Heritage* eine Rolle, die ihren Niederschlag im *soft law* findet. So ist der umstrittene Umgang mit Forderungen nach Integration von Gruppenrechten ins Völkerecht nun eines der Kernthemen aktueller Diskussionen des *Cultural Heritage Law:* „The right of communities, minorities and indigenous peoples to participate in the process of determining how cultural heritage of significance to them will be protected is arguably the most important issue of cultural heritage law and policy today“ (Coombe with Turcotte 2012:275–276).

Der Einfluss von Rechtsinstrumenten auf Museen hat eine ethische Dimension, die unter dem Begriff der Museumsethik diskutiert wird (Bauer und Marstine 2013, Besterman 2006, Marstine 2011). So führt Bounia aus:

> Marstine (2011) suggests that there are three theoretical stances that (should) inform current work in museum ethics: social inclusion, radical transparency and shared guardianship. […] inclusion is not limited to visiting or representation, but also refers to the opening up to new agendas, new research methodologies, new research questions and agents. Transparency refers equally to decisions made on administration, communication, and interpretation, no less than to decisions regarding knowledge creation. Finally, shared guardianship means equal opportunities for all stakeholders to gain and create new knowledge from and about the museum. (2014:ohne Seite)

2 Einführung: Ethnologische Museen und die Debatte um Rückgabe

In diesem Kapitel stelle ich übersichtsartig Schlaglichter der Geschichte der ethnologischen Museen Deutschlands mit Fokus auf Berlin und München dar. Diese Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dient vor allem der (historischen) Kontextualisierung der beiden Fallbeispiele. Nach der Darstellung des historischen Umgangs mit „Ethnographica" widme ich mich dem Umgang mit Dingen im Museum heute, untergliedert in die vier musealen Grundaufgaben Sammeln, Bewahren, Erforschen und Ausstellen auch basierend auf den Daten aus meiner Feldforschung in Berlin und München. Dabei folge ich Harrison in seiner Aussage, dass Debatten zwischen (indigenen) Nachfahren der Herkunftsgesellschaften und Museen häufig um Rückgabefragen kreisen, aber eigentlich Fragen nach der Reformierung kuratorischer Praxen im Umgang mit Dingen in den Blick nehmen (2013b:12). Meines Erachtens wirken Rückgabedebatten wie ein Vergrößerungsglas auf museale Praxen – historisch wie auch rezent. Die Diskussion dieser Praxen ist daher von größter Relevanz für Fragen nach Rückgabe. Dabei ist die Historizität ethnologischer Sammlungen, welche meines Erachtens durch Rückgabefragen deutlich hervortritt, Grund für die „Identitäts- und Legitimationskrise", in der sich ethnologische Museen befinden (Förster 2013:190). Rückgabeforderungen legen dabei nicht nur „wunde" Punkte offen, sondern bieten gleichermaßen Möglichkeiten der Neu-

ausrichtung, Beziehungsknüpfung und Multiperspektivität, die als Weg(e) aus der „Krise (der Repräsentation)" für ethnologische Museen virulent und gar bereichernd werden könnten. Dabei sehe ich in Anlehnung an Harrison Museen und museologische Disziplinen wie unter anderem die Ethnologie auch als „governmental assemblages and mechanisms for assembling and reassembling forms of power and authority" (2013b:27). Ethnologisches Wissen und Expertise spiel(t)en eine wichtige Rolle im Prozess des Versammelns *(assembling)* und der *governance* indigener und lokaler Wissensformen (Harrison 2013b:27–28). Dies zeige ich anhand von kolonialhistorischen und rezenten Beispielen aus der Sammel- und Museumspraxis auf.

Abschließend widme ich mich in Kapitel 2.3 der Rückgabefrage in ethnologischen Museen Deutschlands. Die Frage der Rückgabe materieller Kulturgüter berührt, so Viola König, den „Nerv des ethnographischen Museums schlechthin, stellt seine Existenzberechtigung in Frage" (2008:71). Wie reagieren und positionieren sich ethnologische Museen im Angesicht von Rückgabeforderungen? Werden diese, wie König es andeutet, als Bedrohung empfunden? Welche Argumente für und gegen Rückgabe werden von den Akteuren bemüht? Wie verändern diese Debatten Beziehungen zwischen allen beteiligten Akteuren im Globalen Norden und Süden?

In den sogenannten Siedlerstaaten Australien, Kanada, Neuseeland und den USA ist das Thema der Rückgabeforderungen durch das politische Engagement der dort lebenden, sich als indigen identifizierenden Gruppen seit Mitte der 1970er Jahre zunehmend im öffentlichen Bewusstsein verankert (siehe Kapitel 1.4).[84] Das Gros der Erfahrungen im Umgang mit Rückgabeforderungen, die an (ethnologische) Museen herangetragen werden, findet sich daher in diesen vier Ländern. Die Fokussierung auf diese Gebiete spiegelt sich in der Literaturlage wider. Auch auf der Ebene des Rechts findet die Wichtigkeit der Rückgabethematik z. B. in den USA Ausdruck im Bundesgesetz des *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) von 1990, das die Rückführung *(repatriation)* von dort genauer definierten Dingen und menschlichen Überresten an die *Native Americans* aus öffentlichen Einrichtungen wie z. B. Museen regelt.[85] Ebenso gab es in den letzten Jahren mehrere aufsehenerregende Rückgaben US-amerikanischer Museen unter anderem des Metropolitan Museum of Art oder des Norton Simon Museum an Herkunftsländer wie z. B. Kambodscha (Hauser-Schäublin 2016). Diese haben auch die deutsche Museumslandschaft weiter sensibilisiert.

Ich fokussiere aber in dieser Arbeit die wenigen und auch weniger bekannten Fälle aus Deutschland und vernachlässige daher eine eingehende Diskussion der Debatten

[84] Für eine Diskussion des (politisierten) Indigenenbegriffs in Bezug zu (ethnologischen) Museen verweise ich auf Harrison (2013b:8–11), denn: „Clearly, indigeneity cannot be taken as given, and it is important to explore how it is constructed as a subject and category within the museum" (Harrison 2013b:10).

[85] NAGPRA wird in einer Vielzahl von Publikationen – unter anderem Kreps (2011:74–81), Lavallee und Chari (2013) und McKeown (2008) – diskutiert. Aufgrund der Nicht-Anwendbarkeit von NAGPRA außerhalb der USA verzichte ich an dieser Stelle auf eine Erläuterung des Gesetzes.

aus Übersee.[86] Zu nennen sind hier für die beiden Museen, in denen ich geforscht habe, die Rückgabe bzw. „Dauerleihgabe“ eines Teiles eines Vogels aus Speckstein im Jahre 2000 von den Staatlichen Museen Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz (SMB-SPK) an Simbabwe[87], die Rückgabe einer „Mumie“ aus dem Museum Fünf Kontinente nach Peru im Jahre 2012[88] sowie die bis dato in Verhandlung begriffenen Fälle Tange/Schiffschnabel und Ngonnso‘/Schalenträgerfigur aus München und Berlin, die ich in dieser Arbeit diskutiere und deren Analyse eine Lücke in der Forschung schließt.[89]

Dennoch spiegeln sich die in den Siedlerstaaten gemachten Erfahrungen im deutschen Museumsalltag wider, da (indigene) Auflagen bzgl. des Ausstellens und Bewahrens von Dingen aus diesen Regionen auch für die jeweiligen KuratorInnen und Sammlungen virulent geworden sind (siehe Kapitel 2.2.2 und 2.2.3). Des Weiteren wird das Fehlen von Nachfahren der Herkunftsgesellschaften „direkt vor der eigenen Haustür“ von deutscher Museumsseite oft der Situation der Siedlerstaaten mit den dort ansässigen Nachfahren der Herkunftsgesellschaften gegenübergestellt. Der „Mangel“ an Nachfahren der Herkunftsgesellschaften dient dabei als Begründung für die zeitliche Verzögerung, mit der die Rückgabedebatte die BRD erreicht hat. Ein weiteres Argument für die Verzögerung ist die als – im Vergleich zu anderen Kolonialmächten – „kurz“ bezeichnete deutsche Kolonialzeit.

In Deutschland beschränkt sich das Gros an Rückgaben und Forderungen auf die Restitution von NS-Raubkunst. Die darum bestehenden Debatten wurden nach der Verabschiedung des Washingtoner Abkommens im Jahre 1998 in einigen Fällen wie der Causa Kirchner 2006 öffentlich. Aufgrund der nicht-öffentlichen Verhandlungen vieler Fälle existieren laut Koordinierungsstelle Magdeburg keine öffentlichen

86 Dies soll jedoch nicht implizieren, dass die in den Siedlerstaaten gemachten Erfahrungen im Umgang mit umstrittenen Dingen keine Relevanz für (deutsche) ethnologische Museen hätten. Im Gegenteil erachte ich eine Diskussion dieser seit Jahrzehnten gesammelten Erfahrungen, die auch Niederschlag in Rechtsinstrumenten und Museumspolitiken gefunden haben, als äußerst nutzbringend für den Kontext hiesiger Museumsarbeit. Nur kann ich sie in diesem Rahmen nicht leisten.

87 Für weitere Informationen zur Rückgabe des Teiles des Vogels aus Speckstein, welches als Wappentier des Landes gilt, verweise ich auf Munjeri (2009) sowie http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3028589.stm <08.01.2019> und http://safa.rice.edu/WorkArea/DownloadAsset.aspx?id=2147484153 <08.01.2019>. Im Interview mit der Vertreterin des Justiziariates der SPK-SMB sagte diese, dass der Vogel nach Rückgabe als Dauerleihgabe nun verschwunden sei (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016).

88 Für weitere Informationen verweise ich auf http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/perus-praesident-bringt-geraubte-mumie-nach-hause-a-839123.html <05.01.2019>.

89 Über weitere Fälle – ob bereits zurückgeführt oder noch in Verhandlung – bekam ich im Laufe meiner Forschung keine Auskunft, so dass ich lediglich von diesen vier Fällen für die Museen Berlins und Münchens ausgehe. Im Interview mit einer Mitarbeiterin des Justiziariates der Stiftung Preußischer Kulturbesitz bestätigte diese, dass der Fall der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur der derzeit einzige verhandelte Fall einer Rückgabeforderung an das Ethnologische Museum Berlin ist (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016).

Zahlen.[90] Auf politischer Ebene gibt es in Bezug zu NS-Raubkunst einen Appell für vermehrte Provenienzforschung, der sich unter anderem in der Gründung der Stiftung Deutsches Zentrum Kulturgutverluste im Jahre 2015 niedergeschlagen hat. In dieser Arbeit lasse ich die Diskussion um die Restitution von NS-Raubkunst außer Acht und fokussiere die Aushandlungen von umstrittenen Dingen (außer menschlichen Überresten), die zur Hochzeit des Sammelns Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in die Sammlungen ethnologischer Museen Eingang gefunden haben.[91] Die Provenienzforschung für diese Sammlungsbestände in ethnologischen Museen der BRD ist ausbaufähig und sollte, so Förster, auch unabhängig von Rückgabeforderungen systematisch vorangetrieben werden, um zur Dekolonisierung und Neuausrichtung ethnologischer Museen beizutragen (Förster 2016). Diese Forderung hat besonderes Gewicht, da der Hauptteil der Sammlungsbestände ethnologischer Museen der BRD aus der Kolonialzeit stammt. Innerhalb dieser Sammlungen bilden Dinge aus früheren deutschen „Schutzgebieten“ wie Kamerun einen Schwerpunkt. Dinge etwa aus dem Kameruner Grasland, aus dem die Ngonnso‘/Schalenträgerfigur meines zweiten Fallbeispiels stammt, stellen in der Berliner Sammlung laut Stelzig das „am umfassendsten vertretene[n] Gebiet in der Afrikasammlung des Museums“ dar (2004:138). Auch die Dingkategorie Tange/Schiffschnabel aus meinem ersten Fallbeispiel wurde neben anderen Dingen schon 1898 vom Museumsmitarbeiter Felix von Luschan (fortan Luschan) hervorgehoben. So seien für Kamerun „in erster Linie […] Boote mit ihren reich geschnitzten Schnäbeln und bemalten Rudern“ charakteristisch (Luschan 1898 zitiert nach Stelzig 2004:307).

Als Abhandlungen über die Verbindung von deutscher Kolonialpolitik und ethnographischem Sammeln für deutsche „Völkerkundemuseen“ sind zu nennen: Bergner (1996), Briskorn (2000), Gothsch (1983), Laukötter (2007), Penny (2002, 2006), Stelzig (2004, 2006), Zimmerman (2001, 2006, 2013). Geschrieben wurden einige dieser Werke von Historikern, die weniger den verstehenden Ansatz der Ethnologie anwenden. Penny und Zimmerman schließen als US-Amerikaner mit ihren Betrachtungen eine Lücke, die die deutsche Ethnologie und Geschichtswissenschaft offen gelassen haben. Dennoch möchte ich vor der Nutzung dieser beiden Quellen für meine Arbeit zu bedenken geben, dass Begriffe wie „Chaos“ und „Jagd“ (Penny 2002) kaum dem Sammelideal Bastians entsprochen haben, dessen Idee eines „Universalarchivs der Menschheit“ ich verstehend statt bewertend darstellen möchte.[92]

Eingang in diese Arbeit finden die wissenschaftlichen Diskussionen um vermehrte Partizipation von sich als indigen identifizierenden Nachfahren der Herkunftsgesellschaften im ethnologischen Museum und Forderungen nach geteilter Autorität im

[90] Wikipedia Eintrag: Restitution von Raubkunst. Maßnahmen in Deutschland: Rückgabefälle unter https://de.wikipedia.org/wiki/Restitution_von_Raubkunst# <05.01.2019>.

[91] Für nähere Ausführungen zum Umgang mit menschlichen Überresten und Rückgabeforderungen verweise ich auf Stoecker, Schnalke und Winkelmann (2013) und Fründt (2011).

[92] Für eine Kritik an der Arbeit Pennys verweise ich auf Laukötter, die ihre Kritik auch auf die Arbeit Zimmermans ausweitet (2007:16–21).

Umgang mit (umstrittenen) Dingen, wie etwa im Rahmen der *New Museology*[93] und der *New Museum Ethics* (Besterman 2006, Kreps 2011, Marstine 2011). Diese Forderungen gehen einher mit einer erweiterten „curatorial responsibility", die neben den Beziehungen zu Menschen auch aus dem affektiven und politischen Gewicht der Dinge entsteht (Harrison 2013b:5). Ihnen verleiht Harrison (auch im Namen von Bennett, Byrne, Clarke und Torrence) in der Einleitung zum Band *Reassembling the Collection* Ausdruck:

> […] we call for a fundamental reorganization and sharing of authority between source communities, museum staff, and members of the museums' various publics, as well as museum objects and exhibits. […] All might be encouraged to view their interactions with objects as more dialogical (cf. Harrison 2012), to consider objects as possible agents and interlocutors in their own right, and to establish practices that treat objects more democratically. (Harrison 2013b:33)

Sichtbarkeit und Einfluss indigener *agency* – sowohl beim Entstehen ethnologischer Sammlungen zum Beispiel in der Kolonialzeit als auch im Rahmen von rezenten Rückgabeforderungen – widme ich mich vorrangig im Rahmen der beiden Fallbeispiele. Diese Aspekte sind ein wichtiger Wegbereiter für die heutigen postkolonialen und demokratisierenden Museumsdebatten, die – wenn auch zeitlich verzögert – Deutschland erreicht haben: „Im Gegensatz zu anderen Ländern wie den USA hat in Deutschland bisher keine umfassende öffentliche Diskussion über die ethischen Implikationen des Erwerbs von Sammelobjekten aus der Kolonialzeit stattgefunden" (Laukötter 2013:232).

[93] Eine Kurzdefinition lautet: „[…] the new museology represents a particular anthropological approach to museum work, emphasizing collaboration between museums and communities, and the recognition of the rights of peoples to be included in and consulted about the representation and preservation of their heritage" (Krouse 2006:169). Für weitere Ausführungen zur *New Museology* verweise ich auf Ross (2004).

2.1 Schlaglichter der Geschichte ethnologischer Museen Deutschlands mit Fokus auf Berlin und München

Die Ursprünge vieler heutiger ethnologischer Museen der BRD (und anderer Länder Europas) gehen auf die Kunst- und Wunderkammern des 16.–18. Jahrhunderts zurück, welche von Herrschern gegründet und unterhalten wurden.[94] Der Kritik an diesen Kunst- und Wunderkammern, sie seien „chaotisch, willkürlich und unvollständig“ (Rein 2002:94), setzt Schulz entgegen:

> At no time were *Kunst- und Wunderkammern* indiscriminate medleys born of a purely encyclopedic zeal for collecting, or out of mere pleasure in oddities or a passion for representation. They were formed according to values based upon the scientific knowledge of the time. (Schulz 1994:186)

So entstand das heutige Museum Fünf Kontinente (früher Staatliches Museum für Völkerkunde, umbenannt seit 09.09.2014), welches 1865 öffnete, aus der königlichen Wunderkammer der Wittelsbacher im 16. und 17. Jahrhundert (Gareis 1990:27). Es ist das älteste „Völkerkundemuseum“ Deutschlands.[95] Das Berliner „Königliche Museum für Völkerkunde“ wurde auf Initiative Adolf Bastians und durch Beschluss des Preußischen Königs und Deutschen Kaisers Wilhelm I. 1873 gegründet und 1886 in der heutigen Stresemannstraße unweit des Potsdamer Platzes eröffnet. Seine Wurzeln reichen ebenfalls bis ins 17. Jahrhundert zu der Kunstkammer des brandenburgisch-preußischen Großen Kurfürsten im Berliner Schloss zurück (Bolz 2003:14,16).

Den „Ordnungs- und Gedankenformen der Aufklärungszeit“ geschuldet, setzte sich seit dem 18. Jahrhundert das „systematische Sammeln“ zunehmend durch (Rein 2002:94–95). Das Sammeln von Kuriosa wurde abgelöst durch ein umfassendes, (natur-)wissenschaftlich-vergleichendes Sammeln von Dingen „anderer Völker“. Um diese aufzubewahren und zu bearbeiten wurde im 19. Jahrhundert eine Vielzahl „Völkerkundemuseen“ gegründet, so auch in München und Berlin. Diese zählten als „Bestandteil der […] Unterhaltungsindustrie“ damals bald zu den „populärsten Museen überhaupt“ (Kohl 2010:102,106).[96] Verwoben waren diese Museen ab den 1880er

---

[94] Für eine nähere Diskussion der Kunst- und Wunderkammern verweise ich auf Bujok (2007), Collet (2007), Kohl (2010), Macdonald (2006) und Schulz (1994). Für eine tiefgreifende Analyse der Anfänge der Ethnologie und Ethnographie (nebst Museen) im Zeitalter der Aufklärung verweise ich auf Vermeulen (2015).

[95] Die frühere Bezeichnung ethnologischer Museen als Völkerkundemuseen verwende ich im Rahmen der Arbeit in Anführungsstrichen und nur im historischen Kontext (Umbenennung in Ethnologisches Museum Berlin 2000 und Museum Fünf Kontinente, München 2014)

[96] Eine vergleichende Geschichte der ethnologischen Museen Deutschlands stellt ein Forschungsdesiderat dar. Im Folgenden beziehe ich mich auf die wenigen verfügbaren Quellen, die zumeist nur ein einzelnes Museum in den Blick nehmen. Eine Ausnahme bildet hier Penny (2002), der sich auf die Museen in Berlin, Hamburg, Leipzig und München bis 1914 bezieht.

Jahren mit dem in Deutschland beginnenden Kolonialismus. Das wissenschaftliche und bald auch öffentliche Interesse an Dingen aus aller Welt wuchs. Die „Völkerkundemuseen" füllten sich durch Sammlungen unter anderem von Forschungsreisenden, Missionaren und Kolonialbeamten rasch.[97] Dabei hatte das Sammeln auch eine politische Dimension: „Das Sammeln, die Präsentation und Bewertung der Objekte war Teil der Positionierung europäischer Gesellschaften gegenüber dem kolonisierten Anderen im Sinne größtmöglicher Differenz und Distanz [...]" (Weber 2006:3). Die Sammlungen und deren Ausstellung ermöglichten es dem 1871 gegründeten Deutschen Kaiserreich, Macht und Einfluss, welche in Übersee ausgeübt wurde, im Deutschen Reich zu demonstrieren: „Collections allowed nation-states to show their possession and mastery of the world – something colonial powers were especially well able to demonstrate through the accumulation of material culture from the countries that they colonized" (Macdonald 2006:85). Dinge in Museen wurden zu „Zeugnisse[n] erfolgreicher deutscher Herrschaft in Afrika" (Stelzig 2004:261). Ein Bundesratsbeschluss von 1889 verfügte, dass alle durch Staatsdiener oder bei staatlich geförderten Expeditionen gesammelten Dinge aus den deutschen Kolonien an das Berliner Völkerkundemuseum gehen sollten (Stelzig 2004:177), welches diese Monopolstellung nutzte und trotz Anweisung „Dubletten" oft nicht an andere deutsche Museen abgab (Penny 2002:113). Auch kam es zur aktiven Zusammenarbeit des Berliner Völkerkundemuseums vor allem mit der kaiserlichen Marine.

Die ökonomische und logistische Unterstützung des Berliner Museums von staatlicher Seite – auch durch die Förderung diverser ethnographischer Forschungsreisen – sicherte ihm einen „Wettbewerbsvorteil" beim Sammeln von „Objekten" und eine besondere Stellung (Laukötter 2013:233). Die besondere Beziehung zwischen Berliner „Völkerkundemuseum" und Kolonialstaat zeigt sich auch an der Beteiligung der Museumsmitarbeiter an der „ethnologischen Ausbildung" junger Männer im Kolonialdienst, die so zu „potentiellen Sammlern für das Museum" wurden (Stelzig 2004:144).

Das Sammeln von Dingen erforderte auch deren Transport, der vor allem für große Dinge mühsam und langwierig sein konnte. In Fußmärschen wurden sie z. B. in Kamerun von einheimischen Trägern durch unwegsames Gelände transportiert, zuweilen zum Schutz vor Zerstörung durch Krieg vergraben und gelangten dann

[97] Förster beschreibt die Zeit von 1870–1920 „as the heydays of ethnographic collecting" und „scramble for non-Western art and artefacts" (2008:18). Begründet war die große Anzahl an zirkulierenden Dingen auch durch eine Welle der Globalisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die beschleunigt wurde durch dampfbetriebene Fortbewegung und einen sich ausweitenden internationalen Handel, welcher Menschen, Dinge und Informationen rund um den Globus bewegte (Penny 2002:27). So befanden sich im Völkerkundemuseum Berlin im Jahre 1880 3361 Objekte. Zum Ende der deutschen Kolonialzeit im Jahre 1914 war diese Zahl sprunghaft auf 55 079 Objekte angestiegen (Krieger und Koch 1973:106). Im Zeitraum 1907–1916 gingen unter der Museumsleitung Schermans 27 000 Objekte im Ethnographischen Museum in München ein, so dass die Anzahl von Museumsneuzugängen in 10 Jahren größer war als in den vorherigen 400 Jahren, beginnend mit der Sammlung der Wittelsbacher (Gareis 1990:100).

nach Douala, wo sie für die Verschiffung nach Deutschland vorbereitet werden mussten. Nicht selten wurden Dinge für den Transport auch zerteilt und so in ihrer Materialität bleibend verändert (wie auch der Tange/Schiffschnabel). Waren Dinge, wie etwa Boote, zu groß für den Transport, wurden Miniaturen und Modelle in Auftrag gegeben (Stelzig 2004:273). Im Fall der Duala entstand so ein reger Handel etwa mit „Souvenirmodellbooten", die in der Kolonialzeit ein beliebtes Mitbringsel aus Kamerun wurden und heute in vielen ethnologischen Museen zu finden sind. Schon früh wurden also Dinge explizit für einen touristischen Markt und Sammler hergestellt.

Auf einer großen Sammelexpedition Ankermanns, des Mitarbeiters und späteren Direktors der Afrika-Abteilung des Berliner Museums, von 1907–1909 ins Kameruner Grasland, die dem Museum unter anderem 1700 „Ethnographica" einbrachte[98], äußerte sich dieser in einem Brief an Luschan (Museumsmitarbeiter von 1885–1910) vom 06.11.1907 aus Douala enttäuscht über das „Angebot" dort:

> [h]ier ist nichts zu holen. Man sieht fast schon überall europäisches Hausgerät, Möbel etc. nur die geschnitzten Stühle findet man noch zuweilen, natürlich auch die berühmten Bootmodelle. Es sollen noch einige alte geschnitzte Boote existieren, aber kaum zu erwerben, da Dorfeigentum. (Ankermann 1907 zitiert nach Stelzig 2004:137)

Mittels dampfbetriebener Fortbewegung gelangten die Dinge dann in großer Menge über Zwischenstationen nach Deutschland. Eine Schiffsreise mit der Reederei Woermann von Douala nach Hamburg dauerte etwa zwei Monate. Ohne diese Transportmöglichkeiten, welche (Sammel-) Reisen erst ermöglichten, wäre die sprunghafte Zunahme von Dingen, die den internationalen Ruf der ethnologischen Museen Deutschlands begründeten, undenkbar gewesen. So bezeichnet Laukötter die „Völkerkundemuseen" als „Produkte der ‚Moderne'" (2007:9). Wichtig für den steten Sammlungszuwachs war auch die intensiv von den Museumsdirektoren und Kuratoren betriebene Netzwerkpflege meist mittels Korrespondenz mit kolonialen Kreisen, die so zum Sammeln motiviert wurden.[99] Dabei „gelang es von Luschan vortrefflich,

---

[98] Darunter befand sich der Nachlass von Hans Glauning, einem Hauptmann und Kompaniechef der „Deutschen Schutztruppe", der von 1900 bis zu seinem Tod 1908 in Kamerun tätig war und dort auch viele „Ethnographica" sammelte (Stelzig 2004:138).

[99] Eine Publikation ausgewählter Neuerwerbungen des Museums für Völkerkunde, häufig mit Namensnennung der Spender/Sammler, findet sich in den von 1875–1919 erschienenen „Amtliche[n] Berichten aus den Königlichen Kunstsammlungen", die Stelzig als Rechenschaftsberichte eingehend diskutiert (2004:237–282). Ihre Analyse „deckt einen Prozeß der Verwissenschaftlichung und Objektivierung in der Auseinandersetzung mit der materiellen Kultur Afrikas auf. Die Blickwinkel der Forscher verändern sich: Belege aus der glorreichen Entdeckungszeit wurden zu Zeugnissen des deutschen Anteils an der Erschließung des Kontinents, Trophäen der kolonialen Inbesitznahme, Beweisen für eine erfolgreiche Kolonialpolitik und schließlich zu Arbeitsmaterial für die verschiedenen Theorien, mit denen die Geschichte der Menschheit erklärt werden sollte" (Stelzig 2004:282).

koloniale Kreise für die Interessen des Museums einzuspannen und seine in den Akten verwahrten Schriften belegen, daß er dies ohne Unterlaß betrieb" (Stelzig 2004:92).[100] Dennoch warnt Penny davor, kolonialen Bestrebungen die Hauptrolle bei der Gründung der ethnologischen Museen zuzusprechen, zumal diese bereits zumindest ein Jahrzehnt vor der eigentlichen Kolonisation 1884 gegründet worden waren. Im Zuge dessen hinterfragt der Autor auch die oft als einflussreich benannte Rolle von (ethnologischen) Museen beim Prozess des *nation-building,* welches seit der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 vorangetrieben wurde:

> Indeed, despite our historiographical preoccupation with questions of nation-building and colonist expansion […] a closer analysis of German ethnologist's actions reveals that German ethnographic museums owed their creation and rapid growth to a combination of older, cosmopolitan interests in unveiling total histories of the world and a strong intra-German competition for status. (Penny 2002:12)

In Konkurrenz zueinander und im Werben um die Gunst von Gönnern, die die Museen mit Dingen und Finanzen unterstützten, begründeten Museumsdirektoren wie Bastian, Luschan und Ankermann in Berlin, Weule in Leipzig, Thilenius in Hamburg und Wagner, Buchner und Scherman in München Größe und Ruhm der deutschen „Völkerkundemuseen". Dabei war das Erkenntnisinteresse an „den Anderen" eine ebenso starke Motivation wie die Suche nach der eigenen Selbstverortung. Um die Jahrhundertwende galten dann sowohl in den USA als auch in Europa die ethnologischen Museen Deutschlands als führend, obwohl sie in der in ihnen angehäuften Fülle von Dingen zu versinken drohten:

> Boxes brimming with artifacts that had been packed away for decades were stacked to the ceilings of basement rooms, storage sheds, and offices. By the turn of the century, the overwhelming disorder of things forced German ethnologists to cancel public tours […] and engage in heated debates about the very nature und purpose of such collecting and display. (Penny 2002:1)

Was aber verursachte diese Sammellust und wie wurde damals gesammelt? Penny weist auf die liberal-humanistische Tradition der deutschen Kulturwissenschaften und den Wunsch hin, sich – so wie die Gebrüder Humboldt – mit der Welt zu verbinden (2002:2). Wegweisend für die Ethnologie war hier „the leading ethnologist of the day" Adolf Bastian, Gründer des Völkerkundemuseums Berlin und dessen

[100] Auch Veröffentlichungen wie jene im Amtlichen Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung in Treptow 1896 gehörten zu Luschans Aktivitäten. Dort schrieb er im „Wissenschaftlichen Teil" den Beitrag über „Völkerkunde" unterteilt in „Physische Anthropologie" und „Ethnographie" welcher zahlreiche Abbildungen von „Ethnographica" enthält (Luschan 1897).

Direktor von 1873–1905 (Penny 2002:2).[101] Mittels einer vergleichenden Methode, die eine möglichst große Anzahl ähnlicher „Objekte“ benötigte, sollten gemeinsame Ursprünge des Menschen abgeleitet und eine naturgesetzliche und historische Perspektive in die Darstellung der menschlichen Entwicklung eingebracht werden (Bolz 2003:17). Dabei ging es in den Ausstellungen, so Penny, nicht um die Verdeutlichung bestimmter Narrative oder die Hervorhebung einiger besonderer „Objekte“, sondern um eine offene Ausstellung (in natürlichem Licht und angeordnet in Stahlglasvitrinen), in der die BesucherInnen vergleichende geistige Verbindungen zwischen den unterschiedlichen geographischen Regionen und Völkern der einen Menschheit herstellen konnten (Penny 2002:3).[102] „In short, German ethnographic museums took shape within an intellectual milieu that quickly rejected synoptic or genetic models of cultural development in favor of cultural comparisons and analyses“ (Penny 2002:35). Bastian wollte dabei dem „Verlust der ethnischen Originalitäten“ zuvorkommen „ehe sie in Literatur und Museen für das Studium gesichert sind“ (Bastian 1881 zitiert nach König 2008:67).

> Um zu retten, was noch zu retten ist, müssen die wenigen Reliquien rasch gesammelt und in den Museen gesichert werden, sei es zunächst auch nur durch magazinartige Aufbewahrung. Um so lehrreicher wird sich später das Ganze ordnen lassen, wenn Raum und Licht [im Neuen Museum, AS] gegeben sein können. (Bastian 1877 zitiert nach Stelzig 2004:68).

Durch dieses Verständnis des Sammelns bevor es zu spät sei, drängte eine vorwiegend quantitative Erweiterung der Sammlungen die Klassifikation der Dinge und deren Ordnung in den Hintergrund:

> As Germans committed themselves to the ethnographic project, they became the champions of ‘salvage anthropology’. Their central goal was to rescue as much material culture as possible from the onslaught of European expansion, and their ‘guiding principle,’ as Adolf Bastian stated quite plainly, was to ‘collect everything’. (Penny 2002:51)

Sicherlich war aber die Idee, Dinge vor ihrem „Untergang zu retten“ kein alleinig deutsches Phänomen wie die reichen Sammlungen anderer Kolonialstaaten bezeugen. Erst zum Ende des 19. Jahrhunderts hin wurde im Zuge einer zunehmenden Professionalisierung auch das Sammeln von Informationen zu den Dingen wie Herkunft, Funktion oder Kontext wichtig und wertsteigernd: „Stressing the importance

---

[101] Für nähere Ausführungen zur Person Bastians und zu seinem immensen Einfluss auf die Geschichte der deutschen Ethnologie und die der ethnologischen Museen verweise ich auf Fischer, Bolz und Kamel (2007), Gothsch (1983), Köpping (2005), Stelzig (2004) und Penny (2002).

[102] Auf die Rolle der Stahlglasvitrinen und anderer Vitrinen als Aktanten gehe ich in Kapitel 2.2.2 näher ein.

of exact information about the objects in collections became an ethnological mantra by the turn of the century and remained so through 1914“ (Penny 2002:85).[103] Zimmerman sieht im Unterlassen der Erhebung des Kontextes der Dinge Methode:

> Die Kolonien lieferten aber nicht nur Objekte, sondern trugen auch dazu bei, dass deren Bezug zur Vergangenheit unterdrückt wurde. Diese Verweigerung einer Vergangenheit war genauso Teil der angewandten Kolonialpolitik, wie sie Teil des ethnologischen Diskurses war. Grund hierfür war, dass die Kolonialverwaltung ein Interesse daran hatte, Kolonisierte so weit wie möglich von den Europäern abzugrenzen und sie ihnen als eindeutig minderwertige Menschen unterzuordnen. Die Objekte kolonisierter Menschen auszustellen, war Teil einer weit gefassten Kolonialpolitik, der es darum ging, Kolonisierten ihre Vergangenheit, ja ihre Menschlichkeit zu nehmen. Ethnologen und Kolonialbeamte waren damit Partner in einem umfangreich angelegten Prozess, der die Beziehungen zwischen Europa und dem Rest der Welt definierte. (Zimmerman 2013:252)

Das Ziel, alles zu sammeln, hatte zur Folge, dass (ethnographische) Dinge zur Ware wurden, um deren Erwerb diverse Kaufinteressenten auf einem internationalen Markt konkurrierten. Dieser Wettbewerb machte die Dinge rarer und somit auch teurer.[104] Je seltener ein Ding war, desto begehrter wurde es. Das Sammeln hatte „Originale“ – also „authentische“ Dinge – zum Ziel, die „vor dem Kontakt mit Europäern“ hergestellt worden waren. Diesen Markt gestalteten (deutsche) Ethnologen und andere Akteure aktiv mit, wie folgender Augenzeugenbericht von einem US-amerikanischen Ethnologen darlegt:

> Everywhere he went Dorsey saw European colonists, officials and scientists busy collecting, many for civic honour, medals, and colonial honours […]: Practically every German in the colony [Deutsch-Neuguinea, AS] is a collector – the higher officials for the love of their local Museum at home – Berlin, Dresden, Munich, Cologne, Hamburg, Bremen, Strassburg etc., etc.; the lesser officials for gain – shipping their material to dealers at home or in Sidney [sic]. Every traveler through here carries away old ‘curios’ – a mask, a bundle of spears, a bundle of bows and arrows, a carved bowl, a carved drum.

[103] Dennoch sind die Angaben zu einem Großteil der damals gesammelten Dinge oft rudimentär. Dieser Mangel an Informationen zu vielen Dingen im Museum wird auch in den *Grundpositionen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zum Umgang und zur Erforschung der Provenienzen* bestätigt (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015).

[104] An dem Sammeln von Dingen waren neben Ethnologen bald auch Händler, Abenteurer und viele weitere Akteure beteiligt, die einen ebenso großen Einfluss auf den Inhalt der Museen hatten wie die Museumsdirektoren selbst: „These scientific institutions, and what a visitor might encounter in them, were often as much the product of efforts by Umlauff, Hagenbeck, and other freelance collectors as those by Bastian or Thilenius“ (Penny 2002:105).

> […] There are whole regions in New Guinea where everything has been swept away by missionaries, traders, collectors and investigators. (Dorsey 1908 zitiert nach Welsch 2000:164)

In Reaktion auf die große Nachfrage wurden bald lokal Dinge für diesen Markt hergestellt, die aber nicht den Vorstellungen von „authentischen Originalen“ entsprachen (Zimmerman 2001:156). Der Afrikakurator des Ethnologischen Museums wies im Rahmen meiner Feldforschung dort darauf hin, dass „wahrscheinlich große Teile, gerade der Kamerun-Sammlung, für die Museen hergestellt worden sind. Wir haben so viele Objekte, die ganz neu aussehen“ (Interview Junge, 07.05.2012). Museen wurden im Wettlauf um die Dinge auf dem (Kunst-)Markt die größten und einflussreichsten Abnehmer (Penny 2002:59). Diese emsige Sammeltätigkeit hatte bereits Anfang des 20. Jahrhunderts einschneidende Auswirkungen:

> [c]ollecting was taking place at such a pace that ethnologists were helping to fulfill their own prophesies about the quick end of indigenous cultures. […] As expeditions grew in size and intensity, ethnologists and their actions often contributed fundamentally to the wholesale disappearance of native material culture from the regions they visited and thus helped to perpetuate and substantiate the doctrine of scarcity. Ethnologists essentially ensured the rarity of what they acquired by taking all the ‘original’ artifacts and replacing them with the common and mundane. (Penny 2002:92)

Dabei wurden im Wettlauf um die „Originale“ neben Kauf und Tausch auch Methoden des Diebstahls, Raubs, der Plünderung, Täuschung und des „stummen Handels“ angewendet, um sich die begehrten Dinge – vor allem solche, die schwer zugänglich waren und oft der sakral-religiösen oder politischen Sphäre zugeordnet wurden – anzueignen (Weber 2006:17).[105] Legitimiert wurden diese Handlungen mit wissenschaftlicher Notwendigkeit (Penny 2002:100). Da der Fokus dieser Arbeit zumindest im Fall des Tange/Schiffschnabels auf einer gut dokumentierten Plünderung/Kriegsbeute liegt, lege ich in der folgenden Darstellung damaliger Sammelpraxen ein Augenmerk auf vergleichbare Formen der Aneignung. Die Ethnologen des Museums in Berlin waren sich, so Weber, bewusst über die zuweilen „gewaltsamen Aneignungen“ von Dingen im Zuge kolonialer Expansion, die sie „billigend in Kauf nahmen“ und „sogar explizit forderten“ (Weber 2006:12).[106] Im Sinne der Rettungsideologie bewahrte man so die Dinge vor dem Untergang und führte sie

[105] So nutze Bastian bewusst z. B. den Boxeraufstand (1899–1901) um per Militär und direkter Teilnahme von Ethnologen an der „Sicherung“ von chinesischen Artefakten für das Museum mitzuwirken. Im Zuge seiner Argumentation verwies er auf die zahlreichen Dinge, die bereits durch koloniale Militärexpeditionen ins Berliner Museum gelangt waren (Penny 2002:107–108).

[106] Als Beleg nennt Weber die Ausweitung des Bundesratsbeschlusses auf Angehörige der Schutztruppe und Offiziere im Jahre 1896, der die Verquickung von militärischen Einsätzen und der Sammelpolitik verdeutlicht (2006:12).

Museen als sicheren Aufbewahrungsorten zu. Nicht-menschliche Entitäten wie Waffen spielten im Sammelkontext vor allem bei militärischen Operationen, die mit Plünderungen einhergingen, eine Rolle. Durch die Nutzung von militärisch überlegenen Waffen, die das Mengenverhältnis von wenigen Kolonisatoren und vielen Kolonisierten „kompensierten", wurden Machtverhältnisse soweit beeinflusst, dass auch singularisierte, vom Warenkreislauf ausgeschlossene Dinge, die etwa der sakral-religiösen Sphäre angehörten, gesammelt werden konnten.

Wie bereits betont liegt mein Fokus in den bisherigen Ausführungen auf Plünderung, da dies den Erwerbsumständen des Tange/Schiffschnabels entspricht. Da aber im Museum meist als Erwerbsform nur Schenkung, Tausch oder Kauf aufgeführt werden, wird die Erwerbsgeschichte als Beutegut nicht offenkundig.[107] Dies soll jedoch nicht implizieren, dass Dinge nur auf diese Weise in die entstehenden „Völkerkundemuseen" gelangt sind. Neben Raub und Plünderung, oft unter Beteiligung lokaler Gruppen, wechselten die Dinge ebenfalls durch Handel, Tausch und Schenkung ihre Besitzer. Auch Weber warnt davor, das ethnographische Sammeln auf gewaltsame Formen der Aneignung zu reduzieren, da afrikanische Akteure Sammelprozesse wesentlich mitgestalteten – sei es etwa durch Weigerung, Kooperation oder das Herstellen für den ethnologischen Markt –, so dass sich die wechselseitigen Verflechtungen komplex und facettenreich statt eindimensional gestalteten (Weber 2006:15–16).

> Das Sammeln erwies sich somit als ambivalenter Prozess zwischen System und Kontrollverlust, in dem sich Beziehungen zwischen Afrikanern und Europäern im Spannungsfeld von Kooperation, Widerstand und Gewalt etablierten. Dies stellte die Konstruktion von Distanz und Differenz in Frage […]. (Weber 2006:21)

Den komplexen Verflechtungen zwischen Sammlern, Dingen und Herstellern/Nutzern der Dinge im von Weber beschriebenen Spannungsfeld gehe ich anhand der beiden Fallbeispiele Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kapitel 4 und 5 auf den Grund.

Die anfängliche Präsentation von Dingen zu Studienzwecken in den (neu) entstandenen „Völkerkundemuseen" wich nach und nach – auch durch Forderungen der Besucher – didaktisch konzipierten Ausstellungen:

> It was largely the public receptions of the museums, and ethnologist's efforts to control them, that precipitated the shift away from Bastian's initial vision of open arrangements to more didactic displays. Even then, as wonder, spectacle, and chaos continued to disrupt their efforts, ethnologists realized that they

[107] So werden beispielsweise sowohl die Benin-Bronzen des Ethnologischen Museums Berlin als Kauf, als auch das Übereignen von erbeuteten Dingen aus einem Krieg zwischen den Zulu und den Briten 1879 durch einen deutschen Konsul als Schenkung bezeichnet (Stelzig 2004:291).

> had not only reached the limits of their empiricism but that they would never gain control over the materials they had accumulated. They began to realize as well that they had little control over the cultural functions of their museums. (Penny 2002:16)

Das Ende des Empirismus und der Erste Weltkrieg bedeuteten das Ende der Hochphase des ethnographischen Sammelns in Deutschland. In Berlin wurde im Jahre 1926 aufgrund der Fülle der Dinge und der begrenzten Räumlichkeiten eine Trennung von Depot (bzw. Studiensammlung) und Ausstellung vorgenommen. In den 1920er und 1930er Jahren intensivierte sich der Kontakt zwischen Museumsmitarbeitern und dem Kunsthandel. Unter Bastian gesammelte Reihen von Vergleichsdingen wurden nun als sogenannte „Dubletten" zwischen Museen getauscht oder in den Kunstmarkt entsammelt (dies betraf auch „Einzelstücke").[108]

Neben Unterhaltungsobjekt, Forschungsgegenstand und Handelsware wurden die Dinge auch als sogenannte „primitive" Kunstwerke gesehen (Zimmerman 2006).[109] So hatten sie großen Einfluss auf die Künstler der Avantgarde zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert:

> Zu einer Zeit, in der sich der klassische Formenkanon der europäischen Kunst erschöpft hatte und man nach neuen ästhetischen Ausdrucksmöglichkeiten suchte, um die Erfahrung der Moderne zum Ausdruck zu bringen, entdeckten sie [die Künstler, AS] die Kunst der sogenannten Primitiven. (Kohl 2010:107)

„Völkerkundemuseen" wurden zu einer der „Keimzellen der Kunst der Moderne", so Kohl (2010:107). Beendet wurde diese künstlerische Wertschätzung von „Ethnographica" durch den Faschismus und Nationalsozialismus, da die Werke der modernen Kunst nun als „entartet" galten. Durch den Zweiten Weltkrieg wurden in Deutschland viele Museumsgebäude zerstört, Sammlungen ausgelagert und Dinge verschwanden als sogenannte Kriegsverluste.[110] Der Wiederaufbau der beschädigten

[108] Einen aufschlussreichen Einblick in diese wenig publizierten „Verluste" geben Schindlbeck anhand der „Sammlerdynastie Speyer" und der Südseesammlung des Ethnologischen Museums Berlin (2012) und Hoffmann (2012).

[109] Aus der seit Jahrzehnten (oder Jahrhunderten) geführten Debatte, ob Dinge wie „Ethnographica" Kunst seien oder nicht, verweise ich aus der reichen Literatur auf Gell (1998), Grewe (2006), Price (1992) und Zimmerman (2006). Zimmerman beschreibt die Konstruktion des „anthropological object as not-art" oder sogar „anti-art" als Legitimationsgrundlage für die entstehende Wissenschaft der Völkerkunde, die sich mit wissenschaftlichen Dingen der „Naturvölker" statt mit Kunstobjekten befasste (2006). Für weitere Literaturhinweise zur „artifact vs. art"-Debatte verweise ich auf Harrison (2013b:3).

[110] Nach der kriegsbedingten Einlagerung der Bestände des Völkerkundemuseums Berlin an unterschiedlichen Orten führten die westlichen Alliierten diese – nach vorübergehender Beschlagnahmung – in den 1950er Jahren zurück. Teile der Sammlungen, die von der Sowjetarmee als Kriegsbeute nach Leningrad verbracht wurden, befinden sich aller Wahrscheinlichkeit nach noch heute

„Völkerkundemuseen" nach dem Zweiten Weltkrieg war langwierig und hatte im Vergleich zu anderen öffentlichen Sammlungen keine Priorität (Kohl 2010:108–109).

Eine Abnahme der Beliebtheit der „Völkerkundemuseen" beschreibt Kohl seit den 1960er Jahren und nennt als Gründe aufkommende Fernreisen und die durch das Fernsehen verfügbare „Exotik" (Kohl 2010:109). Ab den 1970er begann dann in Frankfurt das Sammeln zeitgenössischer Kunst etwa aus Afrika unter der Kustodin Johanna Agthe. Durch die Mitte der 1970er einsetzende Auseinandersetzung mit der kolonialen und nationalsozialistischen Vergangenheit hielten Themen wie Rassismus, Folgen des Kolonialismus und die Ausbeutung der „Dritten Welt" Einzug in die „Völkerkundemuseen" (Kohl 2010:109). So waren laut Rein im Frankfurter „Völkerkundemuseum" „politische Pamphlete" in den 1970er Jahren Teil der Ausstellung (2002:96). Als Folge der Dekolonisation – 1960 gilt als das „Afrikanische Jahr" – wurden auch Fragen nach Rückgabe und Restitution virulent, jedoch nicht im gleichen Ausmaß wie in den Siedlerstaaten.[111]

Die seit den 1970er Jahren andauernde Neupositionierung ethnologischer Museen der BRD schlägt sich in der Umbenennung vieler Häuser nieder.[112] Wie ich in diesem Abschnitt darstellte, haben sich im Laufe der Jahrzehnte die Praxen der Grundpfeiler der Museumsarbeit Sammeln, Bewahren, Erforschen und Ausstellen auch in den ethnologischen Museen der BRD gewandelt. Dies geschah und geschieht immer im Wechselspiel mit den sozio-politischen Veränderungen und in Abhängigkeit von den im Museum und den dafür verantwortlichen Institutionen tätigen Akteuren. Eine Momentaufnahme dieser veränderten Praxen im Umgang mit (umstrittenen) Dingen konnte ich im Rahmen meiner Feldforschung am Ethnologischen Museum Berlin und Museum Fünf Kontinente 2012/2013 machen.[113] Die Analyse dieser dort erhobenen Daten kommt der Forderung nach der Untersuchung von Auswirkungen der Museumspraxen vergangener Zeiten auf die heutige Zeit nach:

in Russland. Nach dem Ende der bipolaren Ordnung wurden Teile dieser ehemaligen Kriegsbeute (etwa 55 000 Objekte), welche im Leipziger Museum für Völkerkunde eingelagert worden waren, im Rahmen der Leipzig-Rückführung an das Berliner Ethnologische Museum zurückgegeben (Bolz 2003:19–20). Davon gingen etwa 25 000 Objekte an die Abteilung Afrika zurück, von denen zum Zeitpunkt meiner Forschung 2012 noch etwa 1/5 auszupacken und zu bearbeiten waren, was laut Schätzung des Kurators noch 10 Jahre in Anspruch nehmen werde (Interview Junge, 07.05.2012). Auch in der Abteilung Süd/Südostasien sind Dinge aus der Leipzig-Rückführung noch in Kisten verstaut. Für weitere Informationen zu Rückführungen von Dingen nach Kriegsende verweise ich auf Koch (1973:377–383). Im Vergleich zum Berliner Museum hatte das Museum Fünf Kontinente wenige Kriegsverluste, so der Vizedirektor (Interview Stein, 09.10.2012).

111 Für eine Diskussion der Auswirkungen der Dekolonisation auf Fragen der Rückgabe und Restitution von Dingen im Völkerrecht verweise ich auf Kapitel 1.4 dieser Arbeit.

112 Für eine Diskussion dieser Umbenennungen und einen Überblick der Museen verweise ich auf Kraus (2015:8) und Förster (2013:189).

113 Ergänzt werden diese Erkenntnisse durch Veröffentlichungen von (ehemaligen) MuseumsdirektorInnen wie Claus Deimel (Leipzig), Viola König (Berlin), Wulf Köpke (Hamburg) und Annette Rein (Frankfurt).

> Given that many contemporary museums contain traces of hundreds of years of collecting, bargaining, trading, stealing, buying, assembling, exhibiting, and educating with ethnographic objects, we believe that the ways in which forms of action in the past have recursive and at times unintentional influence in the present should also be an important subject of analysis in relation to museum collections. (Harrison 2013b:17)

Einige Ergebnisse meiner Forschung stelle ich im Folgenden vor. Dabei geht es mir nicht um die in diesem Rahmen unmögliche umfassende Analyse der vielschichtigen vier musealen Grundaufgaben, sondern um eine pointierte Darstellung der für Dingverständnis, *agency* und Rückgabeforderungen wichtigen Facetten. Dabei beziehe ich theoretische Überlegungen zu diesen Grundaufgaben von ICOM und Deutschem Museumsbund (DMB) ein und stelle diesen einige Praxiserfahrungen aus meinen Feldforschungen gegenüber, so dass eine gewisse Divergenz von Theorie und Praxis augenscheinlich wird.

2.2 Der Umgang mit Dingen im Museum heute: Sammeln – Bewahren – Erforschen – Ausstellen

Auf Basis meiner theoretischen Ausführungen zu ANT und *agency* in Kapitel 1.2 möchte ich im Folgenden das Augenmerk im Sinne eines symmetrischen Vorgehens auf menschliche und nicht-menschlichen Entitäten richten, die als Teil von sozialen und materiellen Museumsassemblagen Kollektive versammeln. Durch das Begreifen von *agency* als verteilt zwischen allen beteiligten Akteuren, die das Netzwerk Museum beständig neu weben, entsteht dabei Raum für unterschiedliche Ontologien und Dingverständnisse. Der Einbezug pluraler Ontologien und Dingverständnisse in kuratorische Praxen, z. B. von Dingen als „Verwandten“ oder „Flüchtlingen in der Diaspora“ hat laut Harrison das Potential einer radikalen Neukonzeptionalisierung von Dingen im Museum und ihren Beziehungen zu Menschen (2013b:13). In der Diskussion des Umgangs mit Dingen und Rückgabeforderungen möchte ich mich bewusst abgrenzen von einer Unterscheidung zwischen indigenen Herstellern und nicht-indigenen Museen, die jeweils unvereinbare Dingverständnisse und Positionen zum Ausdruck bringen. Stattdessen möchte ich den Fokus auf die durch die *agency* der Dinge konstituierten Beziehungen lenken, die die wechselseitige Zirkulation von Dingen durch das Feld der Beziehungen betrachtet und die Zirkulation der Dinge als eine Art kommunikatives Handeln einordnet. Gängige Unterscheidungen in Ding/Mensch, sakral/profan, Kolonie/Metropole oder primitiv/zivilisiert werden so hinterfragt (Harrison 2013b).

In Anlehnung an die Idee der sozialen Kollektive menschlicher und nicht-menschlicher Akteure betrachtet Harrison Museen als Netzwerke, *field sites* und materielle sowie soziale Assemblagen. Darunter versteht er Zusammenschlüsse oder Kollektive von Dingen und Menschen, die miteinander in neuer, unter Umstän-

den unvorhersehbarer Art und Weise interagieren. Die auch bei Gell und der ANT postulierte Sichtweise, Entitäten als das Geflecht ihrer Beziehungen und deren Veränderungen und Dynamiken zu betrachten, findet sich ebenso exemplifiziert in dem Konzept der Assemblage oder des Gefüges, wie es von Deleuze und Guattari (2005 [1987]) entworfen und von DeLanda (2006) weitergeführt wurde. Assemblage dient als Metapher für den Zusammenhang heterogener menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten, die weder eine feste Funktion haben, noch zentral organisiert oder gesteuert sind: Ihre Eigenschaften und Funktionsweisen ergeben sich in der konkreten Interaktion als Produkt der Ausübung ihrer jeweiligen Möglichkeiten in dem spezifischen räumlich-zeitlichen Gefüge (Harrison 2013b:18–21). Weiterhin nutzt Harrison den Assemblagebegriff im archäologischen Sinn für Museumssammlungen, deren Entstehen und Funktionen so neu analysierbar werden z. B. durch das Einbeziehen indigener *agency* beim Entstehen dieser (ethnologischen) Sammlungen (Harrison 2013b:18–21).

Somit sehe ich sowohl das historische Sammeln von Dingen (im Feld) als auch die heutigen Sammlungen als eine Assemblage (aus „Fetischen“, Körperteilen, Genussmitteln, Profanem, Informationen, Beziehungen etc.). In dieser gibt es von umstrittenen, problematischen, „sensiblen“ über vergessene Dinge bis zu besonders „wertvollen Highlights“ und „Bedeutungslosem“ wie im Falle der Objektwaisen ohne Nummern oder Fragmenten (z. B. Scherben) eine Vielzahl von Biographien und Schicksalen, von denen ich zwei in Kapitel 4 und 5 als Fallbeispiele diskutieren möchte. Wie entfalten nun die „eigensinnigen“ Dinge im Museum ihre *agency* im Wechselspiel mit den MuseumsmitarbeiterInnen?

In der Debatte um Rückgabeforderungen und Dingverständnisse erscheint die Unterscheidung in zum einen „sakrale“/„sakralisierte“ oder lebendige Dinge für die Nachfahren der Herkunftsgesellschaften und zum anderen unbelebte Dinge, die den MuseumsmitarbeiterInnen für die Wissenschaft dienen, oft dichotom. Dem entgegenstehend scheint die Handlungs- und Wirkmacht der „Ethnographica“ auch auf MuseumsmitarbeiterInnen einen besonderen Einfluss zu entfalten. So sagte eine Kuratorin über Schattenspielfiguren, mit denen sie eine Aufführung befürworten würde, wenn ein *Dalang* (Puppenspieler) aus Indonesien vor Ort wäre: „Das sind Objekte, die leben und vor jeder Vorführung werden Opfergaben gebracht und Weihrauch verbrannt. Ja, ich glaube es würde sie erfreuen, wenn sie mal wieder die Gelegenheit hätten zu tanzen“ (Interview Appel, 25.09.2012). Häufig berichteten MuseumsmitarbeiterInnen von der Wirkung, die die Dinge auf sie hätten: „Was mich eigentlich am meisten nervt bei diesen Buddhas, sind diese abgeschlagenen Köpfe; diese Galerien mit den Köpfen. Das tut mir am meisten weh“ (Interview Stein, 09.10.2012). Auch wurde auf die *agency* von Masken verwiesen: „Ich kann mit Masken ganz normal umgehen, aber ich spür, da war mal was. Wir haben große alte Ceylon-Masken im Depot, die waren einst in Gebrauch und sollten angemessener behandelt werden“ (Interview Stein, 09.10.2012). Auch Götterstatuen machten im Sinne der ANT als Mittler einen Unterschied, z. B. in den Sammelpraxen:

> Bei Kali hört es bei mir auf. Ich sammle keine Plakate, keine gegenständlichen Darstellungen von ihr. Ich hab eine Holzfigur unten liegen als Requisit, die hat uns mal jemand gebracht, der sagte, er hatte die Figur bei sich zuhause und sie hat ihm Unglück gebracht. Jetzt hat er sie dem Museum geschenkt. Ich hab gesagt um Gottes Willen, was machst du jetzt damit? (Interview Stein, 09.10.2012)

Selbst kleine Gesten der Verehrung evozieren die Dinge zuweilen: „Ich hab hier [im Büro, AS] auch meinen Buddha und die Räucherstäbchen und eine Blume davor, so ist es nicht. Aber ich werde da schon manchmal etwas belächelt weil ich so was mache – auch als Katholik“ (Interview Stein, 09.10.2012). Andersherum konstituiert die Arbeit der MuseumsmitarbeiterInnen im Umgang mit den Dingen auch deren *agency:* „[…] weil alle sich darum gekümmert haben. Was ich verbrauche an Arbeitskraft und Lohn, das fließt ja rein in das Stück“ (Interview Kamps, 10.05.2012).

Im Rahmen der Zusammenarbeit mit Nachfahren der Herkunftsgesellschaften können einige Dinge ihre *agency* in Performanzen ausüben und so auf alle Beteiligten des Kollektivs zurückwirken. Im Rahmen des Aufbaus eines Gamelan-Orchesters wurde z. B. an den Mauern des Ethnologischen Museums vor der Probe ein Ritual durch einen *Dalang* ausgeführt. Anlässlich einer *Ganesha*-Ausstellung fuhren unter anderem MuseumsmitarbeiterInnen des Ethnologischen Museums Berlin mit einem Boot auf die Krumme Lanke und versenkten dort nach einem Ritual einen *Ganesha* aus Pappmaché.

Zusammenfassend sagte ein Magaziner: „Die Dinge stehen hier im Zentrum und sind die Hauptpersonen“ (Interview Kamps, 10.05.2012). Als Teil ihrer *agency* beginnen Dinge auch neue Leben in neuen Medien (etwa als Digitalisat – ein Endprodukt der Digitalisierung – in der Museumsdatenbank oder als Fotografie) und zirkulieren so in anderen (virtuellen) Bereichen als nur dem Museum. So finden sich einige Dinge des Museums Fünf Kontinente z. B. auf Mousepads wieder und werden im Museumsshop verkauft. Auch das Werben für Ausstellungen mittels der Abbildung von Dingen ist schon lange gängige Praxis. Hierbei versammelt das Ding (potentielle) BesucherInnen im Museum.

Die Zirkulation von Dingen in neuen Sphären außerhalb des Museums wirft auch immer ethische Fragen auf. So sahen einige MitarbeiterInnen etwa den Verkauf von Buddha(gummi)bärchen oder Mousepads im Museum Fünf Kontinente als ethisch fragwürdig an. Ein besonders tragisches Beispiel von der Handlungs- und Wirkmacht der Dinge zeigt, dass diese sogar den Tod eines Menschen verursachen können. So verstarb der Museumsmitarbeiter Oswald Richter durch einen vergifteten Pfeil, an dem er sich im Museum verletzt hatte.[114]

[114] In seinem Nachruf heißt es: „Im frühen Alter von kaum 34 Jahren ist Oswald Richter uns durch den Tod entrissen worden. […] Sieben Jahre lang hat er dem Dresdner Museum wertvolle Dienste geleistet. Im Dienste empfing er auch den Todeskeim. Ende 1902 zog er sich bei der Untersuchung vergifteter Semangpfeile eine Blutvergiftung zu, die ihn auf ein schweres Krankenlager warf, nachdem

2.2.1 Sammeln

Bereits beim Sammeln der Dinge gab und gibt es viele nicht-menschliche Faktoren, die Einfluss auf den Sammelprozess nehmen. Obwohl Bastian und Luschan stetig darauf hinwiesen, dass keine „Kuriosa“, sondern Reihen von Alltagsdingen gesammelt werden sollten, ließen sich Sammler immer wieder von Eigenschaften einzelner Dinge wie besonderer Größe, Form, Material, Farbgebung, Seltenheit, Funktion oder (subjektiv wahrgenommener) Ästhetik leiten (wie auch die beiden Fallbeispiele belegen werden). So entfalteten Dinge ihren Aufforderungscharakter an die Sammelnden und besonders „Fetische“ oder im Ritual Genutztes waren begehrte „Trophäen“.[115] Andere Einflussgrößen wie Zugang (Länge und Art des Aufenthaltes), Transportmöglichkeiten oder klimatische Faktoren beeinflussten, welche Dinge wann und wie gesammelt wurden. Neben Zeitgeist und subjektiver Neigung war das Sammeln von den (oft spärlichen) Informationen zu den Dingen von den genannten Faktoren abhängig.

Sammeln gibt Aufschluss über Beziehungen zwischen Dingen und Menschen sowie die Dinge selbst: „[c]ollecting is variously entangled with other ways of relating to objects and according them meaning and value – that is, to wider epistemologies and moral economies of objects“ (Macdonald 2006:81).[116] Diese Beziehungen sind, wie oben beschrieben, steten Veränderungen im Wechselspiel mit sozio-kulturellen Transformationen unterworfen. Der Wandel von Sammelpraxen im Museum ist geprägt von den vor allem seit den 1970er Jahren immer wichtiger werdenden Fragen, die von der *New Museology* oder *New Museum Ethics,* postkolonialer Kritik und Forderungen nach Dekolonisation des Museums aufgeworfen werden.[117] Dementsprechend wurden auch die *Ethischen Richtlinien* ICOMs im Jahre 2006 überarbeitet und enthalten nun unter anderem Verweise auf „sensible Objekte“, worunter „Gegenstände von religiöser Bedeutung“ fallen (ICOM 2010:19).

Die Sammlungen „originaler Zeugnisse der Kultur und Natur“ werden gemäß den Standards für Museen definiert als „das gegenständliche kulturelle Gedächtnis der Menschheit auch für künftige Generationen“. Weiterhin seien sie das „Rückgrat eines jeden Museums“ dessen Sammeltätigkeit „ein zielgerichtetes Handeln erkennen

er allzulange sich gegen ärztliche Hilfe gesträubt hatte. Ungeduldig, die unterbrochene Arbeit wieder aufzunehmen, war er dann nicht zu bewegen, sich die so nötige und auf jede Weise ihm nahegelegte Erholung zu gönnen“ (https://archive.org/stream/museumskundezei05musegoog/museumskundezei05musegoog_djvu.txt <05.01.2019>).

115 Dieser Aufforderungscharakter von Dingen wird rezent in der Archäologie als Affordanz diskutiert (siehe etwa https://www.topoi.org/event/15414 <05.01.2019>).

116 Für eine Übersicht über das Sammeln als Tätigkeit verweise ich auf Macdonald (2006) und Laukötter (2007:140–156).

117 Kreps betont, dass einige europäische Museen wie etwa das Tropenmuseum in Amsterdam mit dem Prozess der Dekolonisation bereits in den 1950er Jahren begannen, während der Prozess in den Amerikas – auch verbunden mit NAGPRA – erst in den 1980er Jahren wirklich begann (2011:72). Für Literaturhinweis zu postkolonialer Museumskritik und der Repräsentationsdebatte verweise ich auf Harrison (2013b:3).

läßt“ (DMB und ICOM Deutschland 2006:15). Die Bandbreite der im Rahmen meiner Forschung beobachteten und beredeten Sammelpraxen der KuratorInnen ist immens und eng mit den jeweiligen Personen verknüpft. So gibt es den passionierten Sammler, der viel Zeit in die Pflege von Netzwerken investiert, immer in der Hoffnung auf eine Erweiterung der Sammlung, die er als lückenhaft beschreibt. Am anderen Ende des Spektrums steht eine Kuratorin, die weiteres Sammeln als überflüssig empfindet, denn man habe einfach genug.[118]

Sammeln wirft auch immer ethische Fragen auf.[119] Museen sammeln zum einen durch Kauf (Kunstmarkt), zum anderen durch Feldforschung („Aufsammeln“) und „indirekt“ durch Schenkungen und Vermächtnisse. Dabei kann man in Bezug auf die SammlerInnen zwischen PrimärsammlerInnen wie etwa aktiv sammelnde KuratorInnen „im Feld“ und SekundärsammlerInnen, die Dinge über Dritte erhalten – etwa bei Schenkungen oder Ankäufen – unterscheiden. Im Rahmen meiner Feldforschung am Ethnologischen Museum Berlin sammelte z. B. der Kurator Süd/Südostasiens Roland Platz für seine Ausstellung *Mythos Goldenes Dreieck. Bergvölker in Südostasien* als Primärsammler in Thailand, um ältere Museumsstücke durch rezente „Objekte“ zu ergänzen.[120]

Die *Ethischen Richtlinien* legen eine für ein jedes Museum festgeschriebene Sammlungspolitik nahe (Art. 2.1), die ein klares Profil und eigene Schwerpunkte erkennen lässt (ICOM 2010:12). Aufgrund schwindender Ankaufsetats, die im Rahmen meiner Forschung allerorten beklagt wurden, sind Erwerbungen heute für viele ethnologische Museen vor allem durch Schenkungen und Vermächtnisse

[118] Ähnlich breit gefächert wird die Motivation von Gönnern sein, dem Museum Dinge zu schenken. Da ich zu diesem Bereich nur schlaglichtartig geforscht habe, lasse ich dies hier außen vor. Eine Spielart des Schenkens möchte ich dennoch erwähnen. Im Berliner Museum war es wohl früher üblich, Dinge an der Kasse abzugeben, die dann als Schenkung Eingang in die Sammlungen nahmen bzw. nehmen mussten (Interview Platz, 24.04.2012).

[119] Der aktuell-theoretische Stand der sogenannten Museumsethik findet Ausdruck in den *Ethischen Richtlinien* ICOMs, die ich bereits eingehend diskutiert habe und auf deren Artikel ich im Folgenden verweise (ICOM 2010).

[120] Dabei erwarb er vor allem Alltags- und Festtagskleidung der „Bergvölker“, ohne jedoch einzelne Namen der (Vor)Besitzer festzuhalten. Diese Sammelreise wurde durch Mittel des Fördervereins des Museums und der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin finanziert. Dazu Platz: „Da war es für mich halt klar nur Dinge zu kaufen, die auch leicht ersetzbar sind für die Leute. Also ich habe ja moderne Textilien gekauft und das war ganz unproblematisch, weil sie die sofort wieder neu herstellen und auch ein bisschen was daran verdienen können […] aber wenn man jetzt religiöse Objekte zum Beispiel erwerben würde, dann würde ich mir schon die Frage stellen, ob man etwas Wesentliches wegnimmt, was für die Leute von Bedeutung ist und dann einfach nicht mehr präsent ist“ (Interview Platz, 24.04.2012). Meines Wissens gibt es zur „Aufsammlung in Feldforschung“ keine von den *Ethischen Richtlinien* ICOMs in Art. 3.3 geforderten Richtlinien in den einzelnen Museen, so dass das Sammeln im Feld nach dem Ermessen der KuratorInnen erfolgt. Eine historische Ausnahme stellen hier diverse Sammelanleitungen dar, die von 1875–1914 zum einen von Neumayer und zum anderen vom Berliner Museum für Völkerkunde herausgegeben wurde. Für eine Diskussion dieser aufschlussreichen Veröffentlichungen verweise ich auf Stelzig (2004:149–236).

möglich (Interview Eisenhofer, 18.03.2016, Interview Platz, 24.04.2012, Interview Schindlbeck, 25.04.2012, Interview Stein, 09.10.2012).[121]

Schenkungen: „Und dann stand der Kuchen da und keiner wollte ihn ablehnen“

Schenkungen gab es im Rahmen meiner Forschung häufiger als Ankäufe. Dabei betonten KuratorInnen, dass es sich beim Gros der Schenkungen um „nichts Wertvolles“ oder „Touristengegenstände“ handeln würde. Als Schenkungen würde man diese zwar nehmen, (nicht vorhandenes) Geld ausgeben würde man dafür aber nicht, zumal sie häufig schlecht dokumentiert seien (Interview Schindlbeck, 25.04.2012, Interview Bolz, 07.05.2012). Es gab aber auch die Position, dass nur 5% der angebotenen Schenkungen überhaupt für die Sammlung, in dem Fall dem Fachreferat Afrika, in Frage kommen:

> Wir kriegen sehr viele Sachen angeboten, ich würde sagen, 95% sind Objekte, die wir gar nicht nehmen, weil wir sie bereits in großer Zahl in der Sammlung haben. Also jeder Kolonialoffizier hat irgendwann mal Pfeil und Bogen aus Afrika mitgebracht und die Ur-Enkel wollen das jetzt verkaufen. Wir lassen uns das noch nicht einmal schenken, weil wir schon so viele unbestimmte Pfeile und Bogen in der Sammlung haben. (Interview Junge, 07.05.2012)

Um sich (relevante) Schenkungen als Neuzugänge für das Museum zu sichern und so Sammlungslücken zu schließen, ist die von KuratorInnen und der Direktion betriebene Netzwerkpflege mit potentiellen Spendern zentral. In einem Fachreferat des Berliner Museums beschrieb der Kurator die Fortsetzung von Sammelpraxen der Vorgänger um 1900, indem mit dem Kurator verbundene „Residenten“ in Ostasien über viele Jahre für das Museum und auch teilweise in dessen Auftrag gesammelt haben (Interview Nahser, 03.05.2012). Wenn KuratorInnen nicht über solche teilweise vom Vorgänger geerbten Beziehungen verfügen, müssen sie bei Interesse stetig neue Kontakte zu externen SammlerInnen aufbauen und pflegen. Häufiger wurde von forschenden EthnologenkollegInnen berichtet, die im Auftrag des Museums Dinge in ihrem jeweiligen „Feld“ erwarben.

Im Rahmen der Netzwerkpflege mit SammlerInnen bieten Museen die Möglichkeit, Dinge durch ihre ExpertInnen begutachten und einordnen zu lassen, wobei sich MuseumsmitarbeiterInnen generell nicht zum monetären Wert der Dinge äußern (dürfen) (Interview Nahser, 03.05.2012). Diese Dienstleistung nennen die *Ethischen Richtlinien* in Art. 5 „Gutachterdienste“, wobei dazu aufgefordert wird, bei potentiell illegal eingeführten „Objekten“ die zuständigen Behörden zu informieren. Dieser Schritt würde das so wichtige Vertrauensverhältnis zwischen Mäzen und Museum stören und ich konnte derlei Praxis nicht beobachten. Diese Gutachterdienste

121 Ich vernachlässige an dieser Stelle das Aufführen ausführlicher Zahlen wie Museumsetats und Ankaufsetats, da ich diese Informationen als entbehrlich für meine Argumentation erachte.

münden nicht selten in Schenkungen wie das folgende Beispiel aus meinen Feldnotizen illustrieren soll.

> Wir erwarten ein älteres Ehepaar, welches sich die Expertenmeinung des Museumsfachmanns im Rahmen des Gutachternachmittags einholen will, der jeden Mittwochnachmittag nach Vereinbarung im Museum Fünf Kontinente stattfindet. Der Kurator und ich holen die beiden am Empfang ab, wir bleiben im Flur stehen und der Mann holt ein in Tücher gewickeltes Objekt aus seinem Aktenkoffer. Erwartungsfroh überreicht er es dem Kurator, der es genau von allen Seiten begutachtet und vor sich hin murmelt. Auf dem Basrelief sind Szenen des Lebens des Buddha *(Jātaka)* abgebildet, die der Kurator uns erläutert. Wo sie es denn herhätten, will er wissen. Sie hätten es damals in Peshawar für ein paar Dollar auf dem Markt gekauft, als sie in den 1970ern für die GTZ dort gearbeitet haben. Der Kurator lobt das Stück, schätzt es als echt ein, datiert es auf das 2.–5. Jahrhundert und ordnet es dem *Gāndhara*-Stil zu. Gerne würde er das Stück – natürlich gegen Spendenquittung – in die Sammlung aufnehmen, die es gut ergänzen würde (dazu zeigt er einen Katalog mit den *Gāndhara*-Museumsbeständen). Die beiden beklagen, dass ihre Kinder ihre Sammlungen nicht wertschätzen und sie daher gerne bald eine Entscheidung treffen wollen würden. Sie erkundigen sich nach dem Wert, den das Stück in einer Auktion erzielen würde und der Kurator meint: „Dann hätten Sie ein paar hundert Dollar und das war‘s. Das ist doch schade ums Objekt! Wenn Sie es spenden, könnte es für immer im Freistaat verbleiben und Ihr Name würde in die Geschichte eingehen.“ Er behandelt die beiden äußerst zuvorkommend und hofft inständig auf eine Spende. Die beiden wollen es sich überlegen und gehen. (Feldtagebuch AS, 20.02.2012)

Dieses Beispiel soll verdeutlichen, wie sich im Museum der Umgang mit potentiellen Spendern gestaltet. Zum einen kommen diese ins Museum wegen des Expertenstatus der MuseumskuratorInnen, die „ihr Objekt“ fachmännisch beurteilen können und von denen sie etwas über ein Ding lernen können. Zum anderen werden sie durch den Kurator ermutigt, das Stück nicht zu verkaufen, sondern zu spenden, um „in die Geschichte“ eingehen zu können. Immer sind dabei Anekdoten und Erinnerungen mit den Dingen verbunden, die KuratorInnen und potentielle Spender miteinander teilen.

Ein weiteres Beispiel einer Schenkung rückte die Frage nach der Provenienz in den Vordergrund und wurde von einer Kuratorin des Ethnologischen Museums Berlin angeführt. Dabei handelt es sich um die Sammlung Pelling und Zarnitz, welche dem Museum in den 1990er und 2000er Jahren mit der Auflage, diese auszustellen und zu publizieren, geschenkt wurde. In der Dauerausstellung der Amerikanischen Archäologie finden sich 24 Dinge aus dieser Schenkung und die dazugehörige Publikation von Grube und Gaida (2006) enthält neben Dankesworten des damaligen Generaldirektors Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin und

der Direktorin des Ethnologischen Museums Berlin auch solche der beiden Sammler Pelling und Zarnitz. All diese Maya-Objekte seien auf dem Kunstmarkt angekauft worden und die Kuratorin sagte, dass sie heute so etwas nicht mehr annehmen würde: „und dann stand dann der Kuchen da und keiner wollte ihn ablehnen. Und, ich spreche da ganz offen, ich fand das problematisch, von Anfang an“ (Interview Fischer, 11.05.2012).[122] Hier wird deutlich, dass Theorie (z. B. *Ethische Richtlinien*) und Praxis auseinanderklaffen.

Provenienz: „Wir kaufen keine Sammlungen, wenn sie nicht ein eindeutiges Pedigree haben“

Grundlegend rufen die *Ethischen Richtlinien* dazu auf, nur Dinge zu erwerben bzw. (als Schenkung oder Leihe) anzunehmen, die einen gültigen Rechtstitel haben (Art. 2.2). Dies setzt intensive Provenienzrecherche seitens des Museums voraus (Art. 2.3). Während meiner Beobachtungen im Feld hatte ich nicht den Eindruck, dass eine lückenlose Provenienz oberste Priorität für MuseumsmitarbeiterInnen bei Annahme von Schenkungen hat, sondern wegen des zu erwartenden Sammlungszuwachses und der notwendigen Zeit für die Recherche solche (Rechts-)Fragen von einigen KuratorInnen zuweilen vernachlässigt wurden. Dies bestätigt auch der frühere Direktor des Museums für Völkerkunde zu Leipzig Deimel:

> Eine klare Abmachung [bzgl. des Erwerbs von Dingen mit ungeklärter Provenienz, AS] existiert nach meiner Kenntnis nicht. Mein Eindruck ist, dass man sich in dieser Frage durchaus opportun verhält und wenn es darauf ankommt, trotzdem Objekte kauft oder sich solche schenken lässt –, Objekte und ganze Sammlungen, die rezenten Graböffnungen durchaus entstammen können oder illegal das jeweilige Ursprungsland verließen. […] manche Museen [haben, AS] ihre Altamerika-Bestände mit aus rezenten Raubgrabungen stammenden Objekten ergänzt. Alt-Amerika Objekte und durch illegale Grabungen in der archäologischen Nok-Zone in Nigeria nach Europa gekommene Objekte sind auf dem freien Markt zur Zeit gut vertreten und wurden auch gekauft, wenn es der Etat zuließ. Im Zuge solcher Ankäufe und Schenkungen sind nun auch Fälschungen in die Bestände gelangt. Wen wundert es! (2002:71)

Die fehlenden klaren Abmachungen, welche Deimel anspricht, sollten die *Ethischen Richtlinien* ICOMs und Richtlinien einzelner Museen (z. B. *Berliner Erklärung*) sein.

[122] Jeder Neuzugang ins Museum wird in Berlin nach der Beurteilung durch den Fachreferenten nochmals der Leiterin der Abteilung Sammlungen Frau Gaida vorgelegt. Im Münchener Museum entscheidet die Direktion abschließend über die endgültige Inventarisierung. In beiden Museen gab es Dinge, die sich zwar im Museum befanden, aber an die keine Inventarnummer vergeben wurden, entweder um sie „bei geringem Wert“ gegebenenfalls wieder „entsammeln“ zu können oder weil sie benutzt werden, wie etwa ein indonesisches Gamelanorchester, welches zum Musizieren genutzt wird.

In den Gesprächen mit MuseumsmitarbeiterInnen wurde auf diese Richtlinien aber selten verwiesen. So entstand für mich der Eindruck, dass die *Richtlinien* geringe Relevanz im Museumsalltag haben. Auch eine konkret formulierte Sammlungspolitik gab es in den beiden Häusern, in denen ich geforscht habe, nicht.[123] Einige MuseumsmitarbeiterInnen wünschten sich eine klar formulierte, offizielle Politik des jeweiligen Hauses, welche sie bei strittigen Erwerbungsfragen unterstützen würde. Bei (juristisch) fraglichen Dingen, die in die Sammlung aufgenommen werden sollen, wird in Berlin das Justiziariat der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin aktiv, in München das Bayerische Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst.

Die rechtlichen und ethischen Auflagen zum Erwerb von Dingen haben Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Besucher wie im Bereich Afrika:

> Die Schwierigkeit ist, dass, wenn archäologische Artefakte wie etwa *Nok* oder *Ife* in den Museumssammlungen nicht vertreten sind, die Vergangenheit Afrikas südlich der Sahara verzerrt wird. Es wird ja durchaus immer wieder von populären oder prominenten Leuten gesagt, dass das subsaharische Afrika so ein geschichtsloser Kontinent sei, wo sich nichts getan hat, bevor die Kolonisierung durch die Europäer einsetzte. Und wenn man dann nichts aus früheren Jahrhunderten Afrikas zeigt, scheint das implizit so bestätigt, dass es halt dort keine Pyramiden etc. gab. Von daher hab ich immer so ein lachendes und ein weinendes Auge, aber ich würde und dürfte ohnehin keine Archäologica ankaufen. (Interview Eisenhofer, 02.10.2012)

Somit entfalten *hard* und *soft law* ihre *agency* als Mittler nicht nur in der Reglementierung beim Erwerb von Dinge. Sie haben auch Auswirkungen auf die Wahrnehmung eines ganzen Kontinentes bei BesucherInnen durch den ihnen geschuldeten Nicht-Erwerb von umstrittenen Dingen. Auch Steuergesetze haben Wirkmacht beim Sammeln durch das Museum. Die zum Teil erheblichen Steuereinsparungen durch ausgestellte Spendenquittungen motivieren viele „Mäzene“ neben dem Prestigezuwachs zu Schenkungen. „Wertvollere“ Dinge werden eher versteigert als gespendet:

> Ich mach einfach immer wieder die Erfahrung, dass die teuersten Objekte meist nicht ins Museum gelangen. Oft wird zunächst versucht, diese zu verkaufen und wenn es nicht weggeht bei der Auktion, versucht man im zweiten Versuch, es dem Museum zu spenden, gelegentlich mit noch überzogeneren Forderungen. (Interview Eisenhofer, 02.10.2012)

[123] Ich verweise auf Förster: „Allerdings formulieren und verfolgen nur wenige europäische und kaum ein deutschsprachiges Museum derzeit eine gezielte Erwerbspolitik“ (2013:195). Meine Recherche ergab, dass kein ethnologisches Museum der BRD auf seiner Homepage eine Sammlungspolitik oder Erwerbungsrichtlinien darstellt.

Ein Kurator berichtete von der Forderung nach „utopischen Summen“ für die Spendenquittung. Wenn er dies verweigere – wohl wissend damit die Schenkung oder sogar den Gönner fürs Museum zu verlieren – versuchten einige Spender ihr Glück bei ostdeutschen Museen, die sich dann wieder bei ihm melden würden. Wenn Gönner Leihgaben an ein Museum geben, werden Dinge und Gönner dadurch aufgewertet. Die Museumsprovenienz führt zu höheren Preisen bei Veräußerung und wäscht zudem nicht so „saubere“ Teile der Provenienz oder unter Umständen andere Dinge des gleichen Sammlers rein. Dazu Wibke Lobo, frühere Kuratorin für Süd/Südostasien am Ethnologischen Museum „Man versieht das Stück mit Aura und es wird im Grunde genommen ja ein Stück weit auch moralisch reingewaschen, wenn es im Museum steht“ (Interview, 02.05.2012). Diese Praxis wird auch als *white washing* bezeichnet (Mackenzie 2005).[124]

Die durch das Sammeln entstehenden und weiter unterhaltenen Beziehungen unter anderem zwischen Museum und Mäzen, interpretiere ich im Sinne eines Gabentausches. Das Museum erhält Dinge oder objektiviertes Kulturkapital und Unterstützung durch in Fördervereinen organisierte Sammler und diese erlangen im Gegenzug soziales, symbolisches und ökonomisches Kapital.[125] Diese Praxen erinnern an die kolonialhistorischen Beziehungen zwischen Museen und Sammlern, denen durch Schenkungen unter anderem Orden und soziales Prestige zuteilwurden (siehe Kapitel 4.1.2).[126]

Die Entscheidung darüber, was im Museum gesammelt wird, liegt zuallererst bei den jeweiligen KuratorInnen und ist eng mit ihren eigenen Forschungsschwerpunkten und Interessen verknüpft.[127] Mangels diesbezüglicher wissenschaftlicher Untersuchungen besteht weitestgehend Unklarheit darüber, was warum gesammelt wird und welche Dinge – im Sammeln als stetig selektivem Prozess – eben nicht gesammelt werden.

Ein wichtiger Bestandteil des Sammelns ist das Festhalten von mit den Dingen verbundenen Informationen (Herkunft, Alter, Gebrauch, Vorbesitzer, Vernakularbezeichnungen etc.) sowie die Dokumentation von immateriellen Aspekten der Dinge wie assoziierte Lieder und Geschichten. Informationen sind wichtiger Teil der Provenienz und Dingbiographie, wirken wertsteigernd, sind aber häufig rudimentär –

---

[124] Zur Verquickung von Wissenschaft und Kunsthandel verweise ich auch auf Brodie (2011).

[125] Erwerbungen des Fördervereins für das Museum bleiben nominell in dessen Besitz und werden als Dauerleihgaben deklariert. Im Museum Fünf Kontinente gab es zum Zeitpunkt meiner Forschung die Diskussion, diese Dauerleihgaben in Schenkungen umzuwandeln.

[126] So wurden etwa im 19. Jahrhundert als Anerkennung der Verdienste der Sammler durch Schenkungen deren Namen auf Schildchen nahe den Dingen in der Ausstellung angebracht (Stelzig 2004:295). Diese Praxis setzt sich bis heute fort. Für weitere Ausführungen zum Tausch von „ethnografischem Material“ gegen vom König verliehene Orden und damit verbundene Privilegien in der deutschen Kolonialzeit verweise ich auf Zimmerman (2013:253–254).

[127] In einigen Interviews wurde Unverständnis über von VorgängerInnen getätigte Erwerbungen geäußert. Stattdessen hätte man selbst mit den gleichen Mitteln ganz andere Dinge erworben, die für die Sammlung als wesentlich nutzbringender eingeschätzt wurden.

früher wie heute. Diese Informationen fließen idealerweise in die Museumsdokumentation ein, sind Bestandteil der Provenienz von Dingen und kontextualisieren diese.

Die Spannung zwischen ethisch-rechtlichen Einschränkungen beim Sammeln heute und der häufigen Unsicherheit bzgl. der Provenienz, bedingt durch den Mangel an Informationen zur Herkunft von Dingen, fasste eine Kuratorin wie folgt zusammen: „Wir kaufen keine Sammlungen, wenn sie nicht ein eindeutiges Pedigree haben, wobei man davon ausgehen kann, dass keine Sammlung einen eindeutigen Nachweis hat" (Interview Fischer, 11.05.2012). Neben Schenkungen ist, wie eingangs erwähnt, der Erwerb von Dingen auf dem Kunstmarkt eine Variante des Sammelns in ethnologischen Museen.

Kunsthandel und Museum – „Man muss ihnen ja nicht alles zeigen"

Die für sogenannte „Ethnographica" oder „Stammeskunst" *(tribal art, l'art premier)* auf dem Kunstmarkt erzielten hohen Preise schließen in den meisten Fällen einen Erwerb durch Museen aus.[128] Die Beziehungen zwischen Kunsthandel und Museum sind ambivalent: „Ich nehme die [Händler, AS] schon auch gern mit ins Depot und hör mal was die dazu sagen, zu den einzelnen Stücken. Man muss ihnen ja nicht alles zeigen" (Interview Stein, 09.10.2012). Einige MuseumsmitarbeiterInnen arbeiten mit KunsthändlerInnen zusammen und erwerben gelegentlich Dinge von diesen, das Gros aber steht dem Handel kritisch gegenüber.[129]

> Es gibt in Museen einzelne Kuratoren, die enge Verhältnisse zu Händlern pflegen und dann auch immer wieder da kaufen. Ich bin da eher skeptisch. Wenn wir Geld hätten, würde ich nur Dinge kaufen, deren Provenienz klar ist. Dafür brauche ich aber keine engen Beziehungen zu Händlern. Ich würde dann ganz gezielt auf Auktionen kaufen. (Interview Junge, 07.05.2012)

Die Ambivalenz des Verhältnisses zeigt sich darin, dass die vom Kunsthandel bestimmten (monetären) Werte dennoch für MuseumsmitarbeiterInnen eine wichtige Informationsquelle darstellen:

---

[128] Eine Ausnahme davon bildete in Rahmen meiner Feldforschung am Museum Fünf Kontinente der Ankauf einer *Ghāndara*-Buddhastatue von einem Kunsthändler mit Mitteln des Freundeskreises des Museums. Für diesen Erwerb war die Erstellung von Gutachten erforderlich.

[129] Allgemein entstand für mich der Eindruck, dass im Ethnologischen Museum Berlin „früher" (also in der Nachkriegszeit bis in die 1980er) mehr auf dem Kunstmarkt erworben worden ist. Sowohl Bolz als auch Fischer verwiesen auf die rege Sammeltätigkeit ihrer Vorgänger (Horst Hartmann – bis 1985 im Museum und Dieter Eisleb – bis 1991 im Museum). In Bezug auf die frühere Direktion des damaligen Museums für Indische Kunst sagte Wibke Lobo: „Da gab es Kontakte zu Händlern, da gab es Händler, die die Direktorin sehr hofiert haben, da gab es Ankäufe…". Martina Stoye kommentiert dies mit: „Paradiesische Zeiten." Lobo sagte weiter: „Ja, da wurde nicht großartig nach der Provenienz gefragt" (Interview Lobo und Stoye, 02.05.2012).

> Wir haben Kontakte mit Händlern nicht mal, weil wir von Händlern etwas erwerben können, sondern ich kriege auf diese Weise zum Teil mit, was Gegenstände wert sind. Das Problem ist, dass die Ethnologen oder die Völkerkundekuratoren oft ihre Gegenstände viel zu gering bewertet haben. Bei Leihgaben und überhaupt, die Bewertung ist einfach viel zu gering. Und ich habe nur durch den Kontakt mit Händlern und mit Auktionsleuten eigentlich wirklich richtig ein Gefühl dafür bekommen, wie wir Dinge bewerten sollten. Nun haben sich Ethnologen und Völkerkundekuratoren auch bewusst immer zurückgehalten, weil sie sich gesagt haben, wir wollen ja auf dem Markt noch kaufen. Und wenn wir sie zu hoch bewerten, dann sind sie nicht mehr erwerbbar, aber ich meine, der Zug ist eh abgefahren, wir können ja eigentlich eh nicht mehr erwerben im größeren Umfang, und deswegen ist die zu geringe Bewertung der Gegenstände der Fehler, den wir ständig machen und wirkt sich ja auch aus in dem ganzen Prestigezirkus zu den Kunstmuseen, weil die sich ja nur noch in Millionenhöhen bewegen und wir immer im dreistelligen und vierstelligen Bereich. (Interview Schindlbeck, 25.04.2012)

Eine Ausnahme bzgl. des Erwerbs im Kunsthandel stellt der Ankauf zeitgenössischer Werke dar. So sammelte neben der Kuratorin Johanna Agthe in den 1970er Jahren in Frankfurt z. B. Peter Junge von Galerien in Südafrika und Peter Bolz von Galerien in der BRD und in Nordamerika.

Sammeln ja oder nein?

Die Sammlungen ethnologischer Museen sind zum Großteil historische Momentaufnahmen einer 100 Jahre und mehr zurückliegenden Vergangenheit: „They are not museums about the other, they are at most museums about the history of the other, or even more accurately: about our past encounters with and perceptions of the then contemporary other“ (Förster 2008:19). Angesichts knapper Ressourcen (Platz und Geld) wird die Frage diskutiert, ob man heute überhaupt noch weiter sammeln sollte.

Gerade vor dem Hintergrund der mangelnden Erschließung bereits bestehender Bestände ist eine Argumentation gegen das Weitersammeln nachvollziehbar: „Als Wissenschaftlerin freue ich mich sehr darüber, dass wir so viele Objekte verwahren, so dass ich persönlich mein ganzes Leben und zwei bis drei weitere damit verbringen könnte und nicht auf Zuwächse durch Händler und Sammler angewiesen bin“ (Interview Appel, 25.09.2012). Viele KuratorInnen betonten, vor allem in Berlin, dass sie eine Sammlung ersten Ranges hätten und daher nicht zwangsläufig speziell ältere Dinge erwerben müssten: „Habe ich aber auch als Kurator einer großen, eigenen und weltberühmten Sammlung gar nicht nötig, denn ich habe ja genug. […] Die Betreuung des eigenen Bestandes ist ja auch aus berufsethischen Gründen wichtiger als das permanente Erweitern mit älteren Stücken“ (Interview Nahser, 03.05.2012).

Auch die Kuratorin des Ethnologischen Museums Fischer bezweifelt die Notwendigkeit von weiteren Ankäufen, vor allem im Lichte ethischer Fragen:

> 120 000 Objekte wenn man alles mitzählt – jede Scherbe – das ist eine Menge, die, das wissen Sie ja, die ist einfach gigantisch und wenn man in die Sammlung kommt, dann ist das auch für jeden, der zu welchem Thema auch immer arbeitet, eine Fundgrube. Das ist natürlich eine luxuriöse Situation, wenn es um ethische Fragen geht, was das heutige Handeln anbelangt, weil Ankäufe nicht notwendig sind. (Interview, 11.05.2012)

Dennoch sieht das Gros der KuratorInnen das Sammeln als zentrale Aufgabe an, vor allem die „Sammlungserweiterung in die Gegenwart“ (Interview Nahser, 03.05.2012). Mit der Argumentation, dass man Ende des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts ja auch „Zeitgenössisches“ gesammelt habe, sieht Eisenhofer aus dem Museum in München auch heute seine Sammlungsaufgabe in diesem Bereich, zumal er „nicht nur so ein historisches Museum sein möchte“:

> Von daher sehe ich meine Aufgabe darin, zeitgenössische Dinge zu sammeln, dass ich auch Objekte aus Europa und der westlichen Welt sammle, die die Einschätzung und Bewertung Afrikas zeigt. Also es geht wirklich vom Sarotti-Mohr-Schild bis zu Tim und Struppi in Afrika […]. So dokumentiere ich den Zugang zu Afrika, weil ich das im Grunde als meine Aufgabe empfinde. Auch sammle ich zeitgenössische „afrikanische“ Kunst und Werke von Diaspora-Künstlern. (Interview Eisenhofer, 02.10.2012)

In dieser Sammlungsstrategie wird der Abteilungsgleiter von der Direktorin Christine Kron (vormals Stelzig) unterstützt. Auch Kurator Bolz hat seit seinem Tätigkeitsbeginn am Ethnologischen Museum Berlin 1989 nur Zeitgenössisches gesammelt, da es genug alte vor allem undokumentierte Dinge gebe: „Ich wollte Dinge sammeln, die wir nicht in unserer Sammlung haben“ (Interview, 07.05.2012).[130] Zudem entstünden, so Eisenhofer und Schindlbeck, durch das Sammeln von Zeitgenössischem enge Beziehung zu den KünstlerInnen, die beide Kuratoren als sehr bereichernd – sowohl persönlich als auch für die Ausstellungen – beschrieben.[131]

Neben dem Fokus auf zeitgenössischer Kunst und aktuellen Themen – wie sie in den Ausstellungen des Münchener Museums *Letzte Ölung Nigerdelta. Das Drama der Erdölförderung in zeitgenössischen Fotografien* (2012), *Augenblick Afghanistan. Angst und Sehnsucht in einem versehrten Land* (2012/13) oder *UN/SICHTBAR. Frauen*

---

[130] So gelang es ihm, eine der wichtigen Sammlungen Indianischer Moderne aufzubauen, die 2012 im Ethnologischen Museum gezeigt und auch veröffentlicht wurde (Bolz und König 2012).

[131] Eisenhofer arbeitete z. B. mit dem ghanaischen Künstler Kofi Setordji zusammen. Das Museum Fünf Kontinente zeigte dessen Installation *Genocide Monument* im Jahre 2004. Eisenhofer besuchte Setordji in Ghana und dieser kam dann für vier Monate ans Museum Fünf Kontinente als *artist in residence* der Stadt München.

Überleben Säure (2014/15) präsentiert wurden – sieht Kron als Historikerin auch einen Sammelschwerpunkt auf Dinge der eigenen Geschichte des Museums:

> Historischer Fotobestand, Nachlässe, Briefe […] ich würde diesen Bereich sehr stärken: zur Geschichte des Hauses, zur Biographie und Provenienz der Objekte und besonders auch der Sammler, und damit auch zu Informationen über diese frühen Netzwerke. Da würde ich viel Geld investieren. Wir haben ca. 160 000 ethnographische Objekte, ich freue mich, wenn wir die Sammlungen erweitern und ergänzen können, aber wenn ich heute vor der Entscheidung stünde, 250 000 Euro für 4000 Objekte aus Südamerika [Sammlung Fittkau, AS] oder 250 000 Euro für zehn Fotoalben oder auch die Filmaufnahmen des Ehepaars Scherman von seiner Burmareise, dann würden es die Filmaufnahmen werden – ganz klar. (Interview, 06.02.2012)

Im Sinne einer Profilschärfung solle Sammlungserweiterung „bestehende Schwerpunkte ausbauen und Lücken" schließen, so Ahrndt und Schmid in einer *Denkschrift zur Lage der Museen* (2012:302). Das Schließen von Lücken motiviert so zum Sammeln:

> Denn wir müssten dringend, jeder von uns, je nach Sammlung, Dinge sinnigerweise einfach komplementieren oder erneuern oder gegenüberstellen […] wie du weißt, haben wir auch einfach riesige Lücken, so gerade ab dem 20. Jahrhundert, auch zwischen den Weltkriegen und dann war es ein bisschen besser, so 60er, 70er Jahre und dann ist es wieder ganz schlecht geworden. Wir haben einfach riesige Sammlungslücken. (Interview Platz, 24.04.2012)

Zusammenfassend ist das Sammeln im Museumsalltag also für KuratorInnen trotz mangelnder Etats ein elementarer Bestandteil ihrer Tätigkeit und ihres Selbstverständnisses. Unterschiede zeigen sich in den Schwerpunkten – das Sammeln unter dem Gesichtspunkt von Sammlungslücken, Zeitgenössischem, Kunst oder historischen Dokumenten, oft auch bedingt durch die Person des Museumsmitarbeiters und der Museumsmitarbeiterin selbst. Um auf den Anfang meiner Ausführungen zum Sammeln zurückzukommen, setzt Sammeln Dinge und Menschen in Beziehung, weist Werte und Bedeutungen zu und ist ein zentraler, wenn auch unterschiedlich praktizierter Bestandteil der Museumsarbeit:

> Die eigene Sammeltätigkeit, die ja praktisch fast erloschen ist in diesem Hause, ist fundamental. Also es sollte vielmehr darauf geachtet werden, dass man selber sammelt, weil dann eine ganz andere Beziehung zu den Gegenständen entsteht, als von irgendwelchen Händlern zu erwerben. (Interview Schindlbeck, 25.04.2012)

Nach der Darstellung heutiger Sammelpraxen im Museum gehe ich nun auf die Aufgabe des Ausstellens und Vermittelns ein.

2.2.2 Ausstellen und Vermitteln[132]

Auch die museale Grundaufgabe des Ausstellens und Vermittelns wird von ICOM und DMB definiert. Demgemäß erfüllen Museen einen Bildungsauftrag. Die Grundlage dafür sind die musealen Sammlungen anhand derer Ausstellungen zu unterschiedlichen Themen entwickelt werden. „Jeder Ausstellung liegt ein Vermittlungskonzept zugrunde, das sich an den Bedürfnissen und Erwartungen der Besucher/innen orientiert" (DMB und ICOM Deutschland 2006:20). Die BesucherInnen der Museen sind ein wichtiger Faktor in der Planung von Ausstellungen. Die Ausrichtung an den Bedürfnissen der BesucherInnen beinhaltet auch den Anspruch „alle Altersgruppen und Gesellschaftsschichten zu erreichen" und auf die sich „wandelnden Sozialstrukturen und Lebensgewohnheiten der Gesellschaft ebenso wie auf die Entwicklung der Informationstechnik" einzugehen (DMB und ICOM Deutschland 2006:20–21). Beispiele dafür nennen Ahrndt und Schmid mit Verweis auf politische Forderungen nach gesellschaftlicher Integration von „bildungsfernen Kreisen" und Menschen mit Migrationshintergrund durch heutige Ausstellungen, welche sie „zu Recht" als „Herausforderung" für Museen bezeichnen (Ahrndt und Schmid 2012:305).

Der Umgang mit Dingen in Ausstellungen betrifft einen kleinen Prozentsatz der im Museum vorhandenen Dinge, da aus den großen Beständen immer nur ca. 1–3% ausgestellt werden können. Dabei werden einige sogenannte *Highlights* der Sammlungen immer wieder ausgestellt oder auch als Leihgabe angefragt, während viele Dinge noch nie ausgestellt wurden (Interview Stein, 09.10.2012). Die Kategorisierung *Highlight* orientiert sich neben anderen Faktoren dabei auch an der konkreten Materialität des Dinges. Ist sein Zustand etwa fragmentarisch, kommt es für eine Ausstellung meist nicht in Frage. Das Gros der Dinge wird nicht ausgestellt und bleibt so unsichtbar für die Öffentlichkeit (und oft auch für MuseumsmitarbeiterInnen). Um diesem Umstand entgegenzuwirken, verfolgt der Afrikakurator des Museums Fünf Kontinente zuweilen die Strategie, Vernachlässigtes aufzuspüren: „Manchmal ist es ja so, dass Werke die nicht im Katalog publiziert sind, die gibt es praktisch nicht und es ist schon schön, im Depot zu suchen und Objekte zu finden,

[132] In diesem Rahmen kann ich die Nennung und Diskussion der großen Anzahl von Ausstellungen ethnologischer Museen der BRD, auch wenn ich nur die Museen in Berlin und München in den Blick nehme, nicht leisten. Einige rezente Ausstellungen des Museums Fünf Kontinente habe ich in 2.2.1 erwähnt. Für einen Überblick der Themen der „Probebühnen" des Humboldt-Labs in Berlin in Vorbereitung auf die Wiedereröffnung des Ethnologischen Museums im Humboldt-Forum 2019 verweise ich auf die Publikation *Prinzip Labor* vom Humboldt Lab Dahlem (2015). Explizit zum Thema zeigt das Landesmuseum Hannover vom 30.09.2016–26.02.2017 die Ausstellung *Heikles Erbe. Koloniale Spuren bis in die Gegenwart*. Für grundlegende Ausführungen zu Ausstellungen mit Fokus auf „Völkerkundemuseen" vor allem in Berlin und Hamburg verweise ich auf Laukötter (2007:173–241).

die einfach noch nie ausgestellt waren und die keiner richtig beachtet hat" (Interview Eisenhofer, 02.10.2012). Die Zugänglichkeit zu den Exponaten etwa mittels Digitalisat und ein auffindbarer Standort sind Vorbedingungen für das Aufnehmen eines Dinges in eine Ausstellung. Digitalisat und Standort sind als Mittler also einflussreich für Ausstellungen. Der Auswahlprozess für Ausstellungen ist immer selektiv und personen- sowie dinggebunden.

Die Sammlungen weisen, wie eingangs erwähnt, eine kolonialhistorisch bedingte Häufung von Dingen z. B. aus Kamerun auf. So wirkt das Sammeln zur Kolonialzeit noch heute im Museum fort. In keiner anderen Region in ganz Westafrika fände man, so Luschan, „ein[en] größeren Reichtum an großen Schnitzwerken, Masken usw." als im Kameruner Grasland (Luschan 1908 zitiert nach Stelzig 2004:263). Diese „Schnitzwerke […] stellten in den Augen von von Luschan somit neben den Benin-Bronzen gleichfalls Kunstwerke dar" (Stelzig 2004:280). In einer Publikation zu westafrikanischen Plastiken stellt Krieger, langjähriger Direktor des Museums für Völkerkunde in Berlin, fest: „Das Grasland von Kamerun […] ist eines der Zentren schöpferischer Kunstausübung in Afrika" (1965:13). Diese Wertschätzung und Häufung schlägt sich heute in Ausstellungen von Dingen aus dieser Region in ethnologischen Museen wie etwa Leipzig, Berlin oder München nieder. Dabei gab und gibt es sowohl beim Sammeln als auch beim Ausstellen einen Schwerpunkt auf höfischer Kunst z. B. aus Benin (heute in Nigeria), dem Kameruner Grasland, der Ashanti (heute in Ghana) oder allgemein von afrikanischen Masken. Die *agency* der Sammlungen, die schwerpunktmäßig aus diesen Gebieten sowie Dingkategorien zusammengesetzt sind, entfaltet sich stetig in Ausstellungen und bedingt das dargestellte Bild von „Afrika" als Raum von höfischer Kunst und Masken zulasten anderer afrikanischer Dinge.[133]

Für das Ausstellen und Vermitteln wurden durch die Überarbeitung der *Ethischen Richtlinien* ICOMs 2006 ethische Dimensionen in Bezug auf „sensible Objekte" und „repräsentierte Gruppen" festgeschrieben (ICOM 2010). So heißt es in Art. 4.2, dass bei der Interpretation von Dingen in Ausstellungen nur fundierte und korrekte Informationen angegeben werden, die die repräsentierte Gruppe oder Glaubensrichtung angemessen beachtet. Sollten diese trotz der Zusammenarbeit mit „Herkunftsgesellschaften" die Entfernung von „Gegenständen von religiöser Bedeutung" aus der Ausstellung fordern, sollten Museen umgehend und gemäß der von ihnen definierten Richtlinien reagieren (Art. 4.4). Besonders „Gegenstände fragwürdigen Ursprungs oder solche ohne Herkunftsnachweis" sollten nicht ausgestellt werden, da dies „als Duldung und Förderung des illegalen Handels mit Kulturgütern aufgefasst werden kann" (Art. 4.5). Diesbezüglich habe ich bereits die Praxis des *white-washing* erwähnt, bei der gegebenenfalls fragwürdige Dinge – als Leihgabe oder Schenkung –

[133] Der Fokus z. B. auf den schon fast legendären Sammlungen von Benin-Bronzen, von denen das Gros aus einer Plünderung im Rahmen der britischen Strafexpedition in Benin im Jahre 1897 stammt, hat noch heute zur Folge, dass sich z. B. zur Zeit meiner Feldforschung beide Afrikakuratoren in Berlin und München schwerpunktmäßig mit den Benin-Bronzen beschäftigten.

in Ausstellungen eine „enorme Wertsteigerung“ für private Sammler bedeuten, deren Stücke „moralisch reingewaschen werden“ (Interview Lobo, 02.05.2012). Auch beeinflussen Ausstellungen den Kunstmarkt. Wird bestimmten Dingen durch die Museumspräsentation eine Wertschätzung zuteil, erhöhen sich Nachfrage und Preise dieser Dinge auf dem Kunstmarkt. Zusammenfassend heißt es in den Standards für Museen von ICOM und DMB:

> Entsprechend aus- bzw. fortgebildete Beschäftigte wissen, dass sich bei der Deutung, Darstellung und Vermittlung von Objekten eigene Gesetzmäßigkeiten ergeben. Sie sind sich der fragmentarischen Überlieferung bewusst und beachten, dass die sich nicht selbst erklärenden Sachzeugen für eine Präsentation in neue Sinn- und Deutungszusammenhänge gebracht werden müssen. (2006:14)

Da die Dinge also nicht für sich selbst sprechen können, wird das Museum mit seinen MitarbeiterInnen als Rolle des Vermittlers zwischen Besuchern und Dingen aktiv. Die „Bedeutungsvielfalt der Exponate“ und ihre „Fremdheit“, durch die sie in den Augen der meisten BesucherInnen gekennzeichnet sind, sehen Ahrndt und Schmid als „Problemfelder“ von Ausstellungen (2012:306). MuseumspädagogInnen arbeiten mit allen interessierten BesucherInnen zusammen. Der Wunsch der BesucherInnen nach Interaktion und Emotionalität leitet dabei museale Vermittlungsarbeit (Ahrndt und Schmid 2012:306).

Auch die Präsentation der Dinge wie etwa in Vitrinen auf Ständerungen oder durch Hängung beeinflusst deren Rezeption und Wirkung. So ist deren Schutz vor dem Menschen (dessen Berührung, Diebstahlbegehren etc.) eine Priorität in Ausstellungen und bedingt die vorrangig visuelle Wahrnehmung der Dinge zulasten anderer Sinne.[134] Ergänzt wird dies zuweilen durch Führungen, audio-akustische Elemente oder Touchscreens mit abrufbaren Informationen. Die so in eine Sonderstellung gehobenen Dinge bekommen eine nicht-alltägliche Aura und werden bedeutsam(er) (Laukötter 2007:176–177). Ein Novum im Museum für Völkerkunde im Jahre 1886 war die Einführung der „Berliner Eisenschränke“ oder Stahlglasvitrinen, die von den neu entstandenen Einkaufsarkaden der Stadt inspiriert waren (Zimmerman 2001:190). Durch die Verwendung des Glases sollte das Tageslicht ungehindert durchfluten und so alle Dinge gleichzeitig einsehbar machen. Dabei sollte es dem Blick unmöglich gemacht werden, an nur einem Ding zu haften, sondern alles sollte gemäß des Ideals Bastians vergleichend erfassbar sein. Auch heute sind Vitrinen handlungs- und wirkmächtig, wie das folgende Beispiel aus München zeigt:

[134] Eisenhofer probierte eine neue Präsentation einer Maske im Rahmen einer Ausstellung im Jahre 2004 aus, wo das Ding nur gesichert wurde durch ein Stahlseil, um die Zugänglichkeit für BesucherInnen zu erhöhen. Die Maske wurde aus der Ausstellung gestohlen und ist bis heute verschollen.

> Die Groß-Vitrinen in der Dauerausstellung konnte ich persönlich auch nicht öffnen. Man brauchte drei bis vier Männer, um da eine Scheibe herauszunehmen. Auch an den Schlüssel für die Vitrinen kam ich nicht so leicht heran. Zu den Vitrinen, die jetzt in der Ausstellung stehen, habe ich wenigstens einen Schlüssel und kann nach meinem Ermessen ein Objekt oder eine Beschriftung austauschen. Vorher konnte ich das nicht. Ich war sozusagen Gefangener dieser Ausstellung. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

Basierend auf Ideen der *New Museology* stellen sich Fragen nach Partizipation, Deutungshoheit und Auswahlkriterien für eine jede Ausstellungskonzeption. Zu den Erfahrungen des Hamburger Museums für Völkerkunde mit diesen Fragen äußert sich dessen Direktor:

> Grundsätzlich beziehen wir Angehörige anderer Kulturen in unsere Ausstellungsvorbereitungen mit ein, denn beim interkulturellen Dialog ist auch die Dialog-Komponente sehr wichtig. Sammlungen werden mit Wissenschaftlern aus den betreffenden Ländern und nach Möglichkeit sogar mit Angehörigen der Ethnien bearbeitet, aus denen die Objekte stammen. Hierfür gibt es sehr gelungene Beispiele sowohl aus Hamburg (Turkmenen-Ausstellung 1993, Präerieindianer-Ausstellung 1997, Japan 2000), wie auch aus dem Ethnologischen Museum Berlin […]Ein solcher Dialog kann sogar darin gipfeln, dass man die Ausstellungsgestaltung ganz in die Verantwortlichkeit von Angehörigen anderer Kulturen legt. Auch dieses haben wir bereits an einigen Beispielen (Taiwan, Türkei, Kroatien, Portugal) erfolgreich erprobt. (Köpke 1998:59–60)

Das Bemühen um Zusammenarbeit erstreckt sich häufig auf die Kollaboration mit WissenschaftlerInnen aus anderen Kulturen. Die Ozeanienkuratorin des Museums Fünf Kontinente Michaela Appel aber lud zur Eröffnung der Dauerausstellung einen „traditionellen Heilkundigen" aus Hawai'i ein, da sie wollte: „dass die Ausstellung nicht nur in unserem Sinne, sondern auch im Sinne der Leute, die die Objekte gemacht haben, installiert wird" (Interview Appel, 25.09.2012). Dieser durchschnitt die „Nabelschnur der Ausstellung" und machte sie so zu „einem eigenen Wesen", welches nun auch entsprechend wirkmächtig sei (Interview Appel, 25.09.2012). Auch die Dinge im Magazin, in dem laut des Heilkundigen „ganz viel Mana sei", habe er in einer Zeremonie gewürdigt und gesagt, „dass sie nicht umsonst hier sind und die Aufgabe haben, die Menschen zu bilden" (Interview Appel, 25.09.2012). Dieses Beispiel illustriert eine Möglichkeit, Perspektiven der Nachfahren der Herkunftsgesellschaften in eine Ausstellung zu inkorporieren.

Der Einbezug der „Angehörigen der Ethnien, aus denen die Objekte stammen" scheitert oft auch an Ressourcenfragen, mangelnden Kontakten und der Frage, wer

„rechtmäßiger" Repräsentant oder Nachfahre der Herkunftsgesellschaft ist.[135] So sind viele Ausstellungen geprägt von ihren (wenigen) MacherInnen, die Dinge subjektiv interpretieren. Die Person(en) hinter der Ausstellung sind in ihrer Subjektivität meist nicht in der Ausstellung präsent. Ihre Auswahlkriterien bleiben dem Publikum verschlossen. Neben der wichtigen Frage nach Transparenz in der Ausstellungsgestaltung ist auch die Frage bedeutsam, wie Nachfahren der Herkunftsgesellschaften in den Ausstellungsprozess miteinbezogen werden können und müssen. In den Siedlerstaaten werden zunehmend indigene KuratorInnen oder Co-KuratorInnen angestellt und die Zusammenarbeit mit indigenen Gruppen ist eng, so dass der Umgang mit („sensiblen") Dingen auch aus der Perspektive der sich als indigen verstehenden Akteure ermöglicht wird. Im Zuge dieser Zusammenarbeit wird oft deutlich, dass divergierende Dingverständnisse unter anderem auch auf Ausstellungspraxen zurückwirken. Grundlegend finden indigene Ideen in Bezug auf Ausstellen bei einigen KuratorInnen Anklang: „Ich würde auch versuchen, den Nachkommen der Menschen, die diese Sachen hergestellt, verwendet und gehandelt haben, den Zugang zu diesen Objekten zu ermöglichen und sie in ihrem Sinne auszustellen. Ich finde, sie haben ein Recht dazu" (Interview Appel, 25.09.2012).[136] Bei der Frage danach, was ausgestellt wird, ist auch das Wie des Ausstellens bedeutsam. Im Folgenden möchte ich anhand einiger Beispiele von im Sinne ICOMs „sensiblen" Dingen Fragen nach Ausstellungspraxen beleuchten. Diese Dingbeispiele sind mir im Rahmen meiner Forschung in Berlin und München begegnet und werden vermehrt in der Literatur diskutiert. Dennoch stellen sie nur eine kleine Auswahl aus dem großen Bereich der als „sensibel" geltenden Dinge dar, die z. B. in Australien als *secret and sacred* bezeichnet werden. Der Umgang mit diesen Dingen ist umstritten und betrifft neben Fragen des Ausstellens auch die anderen drei Kategorien musealer Arbeit.

Was wird (nicht) ausgestellt? Sonderfall „sensible" Dinge: Hopi-Masken, Falschgesichtsmasken und Tjurunga

Die als „heilig" geltenden Masken der Hopi werden laut Feest als Verkörperung der *Kachinas* oder Ahnengeister verwendet und dürfen von der Öffentlichkeit nur im Rahmen von Tänzen gesehen werden. Daher verlangen die Hopi, diese Masken nicht in Museen auszustellen. Sie sind aus allen Schausammlungen US-amerikanischer sowie den meisten europäischen Museen verschwunden: „[…] in den Museumsmagazinen verbliebene Exemplare werden gelegentlich von initiierten Hopi mit Maismehl beopfert – was ein konservatorisches Problem sein kann […]" (Feest

[135] Anstelle des umstrittenen Begriffes der Ethnien, welcher zunehmend als europäische Erfindung diskutiert wird (Gouaffo 2007:175), verwende ich in Anlehnung an Schaper den Begriff der Gesellschaften, außer wenn ich mich auf direkte Zitate beziehe (2012:36).

[136] Für eine Übersicht der vom Museum Fünf Kontinente eingeladenen GastkuratorInnen aus aller Welt im Rahmen des *Curator-in-Residence*-Programmes verweise ich auf http://www.museum-fuenf-kontinente.de/forschung/curator-in-residence.html <05.01.2019>.

2002:84). Auch im Berliner Museum war der Kurator mit Maismehlfütterungen konfrontiert:

> Es war dann mal ein Hopi da, der hat diese Masken gesehen, nicht alle, aber einen Teil davon und gesagt, es ist okay, dass ihr die habt, aber Masken müssen bei uns rituell gefüttert werden. Und da er seinen Beutel mit Maismehl dabei hatte, hat er eben Maismehl vor diesen Masken da ausgestreut und unser Magaziner hat das sogar da gelassen. Denn oftmals ist es ja so, dass die putzwütigen Magaziner oder Restauratoren so etwas sofort entfernen, weil es ja Schädlinge anziehen kann. (Interview Bolz, 07.05.2012)

Auf eine Leihanfrage des Musée du quai Branly bzgl. einer *mud head* Maske der Hopi, reagierte Kurator Bolz mit der Empfehlung, sich zuerst bei den Hopi eine Ausstellungsgenehmigung zu holen, da er diese Maske als „sensibles Objekt“ einstufte.

Auf die komplexe Situation in Bezug auf das Bewahren und Ausstellen von sogenannten Falschgesichtsmasken der Haudenosaunee/Irokesen geht ebenfalls Feest ein, der betont, dass die Entwicklung der Maskenfrage die wechselhafte Geschichte der Irokesen mit „innerirokesischen Konflikten um die Verfügungsgewalt über die Tradition“ widerspiegele (2002:85). Diese Masken sind – rituell verwendet – Waldgeister und dienen Krankenheilung und -prävention. Diese „lebenden Wesen“ haben den Wunsch, mit Tabakrauch beopfert zu werden:

> Da man bei Nichtbeachtung dieses Wunsches mit der Rache der Masken rechnen musste, die sich in Krankheit oder Unfällen des Museumspersonals äußern konnte, holten große Museen, wie das Royal Ontario Museum lokale Medizinmänner ins Magazin, um mit Ventilatoren Tabakrauch über die auf Tischen ausgelegten Masken zu blasen. (Feest 2002:85)

So wurden divergierende Dingverständnisse und unterschiedliche Vorstellungen von *agency* im Museumsraum beachtet. Das Grand Council of the Haudenosaunee beschloss zudem, dass alle Masken der Haudenosaunee „heilig“ seien, nicht für kommerzielle Zwecke hergestellt und auch nicht ausgestellt werden dürfen und zurückgegeben werden sollten: „By their very nature, masks are empowered the moment they are made. The image of the mask is sacred and is only to be used for its intended purpose“ (Shenandoah 2005). Wie auch die Hopi-Masken sind die Masken der Haudenosaunee daher aus den meisten Ausstellungen verschwunden. Feest konstatiert aber:

> Das in den USA weitgehend praktizierte Lösungsmodell einer bedingungslosen Kapitulation (Entfernung von Masken aus den Schausammlungen, Rückgabe an die Irokesen) ist dabei ebenso wenig befriedigend wie das in Europa vorherrschende […] Ignorieren des Problems. (2002:86)

Zu der Frage der Masken der Haudenosaunee positionierte sich Bolz, der Kurator Nordamerikas des Ethnologischen Museums Berlin wie folgt:

> Also es war nie umstritten, dass diese Masken nicht hergestellt und verkauft werden dürfen, bis vor grob 20 Jahren, als Irokesen dann anfingen, die Herstellung zu verbieten. Und in Wissenschaftlerkreisen scheint es so zu sein, dass nun keiner sich mehr traut, Irokesenmasken auszustellen. Also die, die wir hier in einer Vitrine haben, ist wahrscheinlich die letzte in Europa, die noch öffentlich zugänglich ist. (Interview, 07.05.2012)

Diese beiden Beispiele belegen, dass in den Siedlerstaaten geführte Debatten auch in Deutschland wirkmächtig sind und unterschiedlich gehandhabt werden. Eine weitere, schon viele Jahrzehnte häufig diskutierte Gruppe von Dingen im Bereich der „sensiblen Objekte" sind *Tjurunga* oder heilige Hölzer und Steine der zentralaustralischen Aborigines, die als „religiöse" Gegenstände mit einem Ausstellungstabu belegt sind, welches die Kuratoren in ethnologischen Museen der BRD unterschiedlich handhaben.[137] In ihrem gemeinsam mit der Restauratorin Karin Konold verfassten Beitrag stellt die „Forschungskustodin" Ozeanien des Frankfurter Weltkulturen Museums Eva Raabe die Komplexität des Umgangs mit den *Tjurunga* dar und schreibt, dass diese in Frankfurt nicht mehr ausgestellt würden, aber „Fachwissenschaftlern" und „betroffenen indigenen Gemeinden" nach Absprache zur Verfügung stünden (2014:78). Auch der Kurator für Ozeanien und Australien des Ethnologischen Museum Berlin Markus Schindlbeck stellte im Gegensatz zu seinem Vorgänger keine *Tjurunga* mehr aus (Interview Schindlbeck, 25.04.2012). In einem Katalogbeitrag stellt er Gründe heraus, aus denen *Tjurunga* trotz ihrer Sakralität zur Handelsware wurden und auch als Auftragsarbeiten für Europäer entstanden (Schindlbeck 2007:60–63). Es sei, so Schindlbeck, gerade die „europäische Hervorhebung eines einzelnen Gegenstandes" als vermeintliche „Frühform[en] religiösen Lebens" gewesen, die *Tjurunga* bis heute zu einem „zentralen Objekt der Identifikation" hat werden lassen (2007:63).

Wie diese Beispiele belegen, ist neben der Frage, wer ausstellt, auch die Frage, was ausgestellt wird, wichtig. Das Verständnis über „angemessene" Ausstellungsformen ist verknüpft mit divergierenden Dingverständnissen und (indigenen) Ontologien. Am Beispiel der Hopi diskutieren Hays-Gilpin und Lomatewama laut Harrison Dinge, die als „animate and as having reciprocal relationships with humans (and one another) in terms of their life force, personhood, emotions, kin, life cycle, and function" gelten (2013b:33). Hays-Gilpin und Lomatewama fordern Museen dazu auf – denn das Beispiel der Hopi steht stellvertretend für viele Dinge – ihr Augenmerk auf „lebende Menschen/Völker" und die reziproken Beziehungen zu diesen, zu Dingen und zwischen Dingen zu lenken (Harrison 2013b:33). Im Ergebnis: „This would have positive benefits not only for source communities but also for the rec-

[137] Für weitere Ausführungen zu *Tjurunga* verweise ich auf die Beiträge in Anderson (1995).

ognition and reignition of the relationships that animate the things in the museum collections“ (Harrison 2013b:33).

Die ausgeführten Beispiele „sensibler“ Dinge sollen verdeutlichen, wie unterschiedlich Dingverständnisse, *agency* und Ontologien sind. Im Rahmen von Rückgabeforderungen und Forderungen nach vermehrter Teilhabe und geteilter Autorität kommen diese Unterschiede deutlich zum Vorschein und beeinflussen den (musealen) Umgang. Scheinbar unbelebte Dinge werden zu Personen, die über *agency* verfügen, die sich auch gegen MuseumsmitarbeiterInnen richten kann.

Ausstellungsthemen und Leihverkehr

Neben dem Umgang mit historischen Dingen, deren Ausstellen gegebenenfalls mit besonderen Auflagen verbunden ist, deren Einhaltung Nachfahren der Herkunftsgesellschaften einfordern, gibt es auch die Forderung nach Ausstellungen mit Gegenwartsbezug. In der „Notwendigkeit des Gegenwartsbezuges“ in ethnologischen Museen sehen Ahrndt und Schmid auch die gesellschaftliche Relevanz der Ethnologie begründet (2012:304). So ist der Schwerpunkt auf zeitgenössischer Kunst und kontemporären Themen, den ich für die Museen in München und Berlin bereits im Kapitel 2.2.1 zum Sammeln ausgeführt habe, auch für die Ausstellungspraxen wichtig, bildet meiner Beobachtung nach aber eher die Ausnahme als die Regel.[138] Dabei ist z. B. dem Afrikakurator Eisenhofer wichtig, dass vor allem Schulkinder, die das Museum in großer Zahl besuchen, nicht den Eindruck bekämen „Afrika sei eigentlich seit 80 Jahren tot und seitdem habe sich dort nichts mehr getan“ (Interview, 19.01.2012). Durch die „Zeitfalle“, in der sich ethnologische Museen durch ihre historischen Sammlungen befinden, besteht die Gefahr, „dass sich eine Vorstellung von statischen Lebensformen“ und „eine scheinbare Zeitlosigkeit in die Präsentation“ ‚einschleichen‘“ (Ahrndt und Schmid 2012:304). Ethnologische Museen, die die Historizität ihrer Sammlungen nicht in ihren Ausstellungen thematisieren, reproduzieren die Zeitfalle: „[…] which is why they can partly be held responsible for popular misconceptions about, for example, a rural, idyllic Africa; or for ideas about static and backward cultures in the so-called Third World“ (Förster 2008:19).

Gerade bei Dauerausstellungen, die einen repräsentativen Querschnitt der eigenen Sammlung geben sollen und ca. 5–15 Jahre zu sehen sind, ist ein Gegenwartsbezug nur durch die Antizipation von Zukunft möglich (Ahrndt und Schmid 2012:305). Neben dem Fokus auf zeitgenössischen Themen und zukünftig Relevantem wird basierend auf postkolonialen Forderungen zunehmend auch der Ruf laut,

[138] Erwähnt habe ich bereits die Ko-Kuration der Nigerdelta Ausstellung von Akintunde Akinleye, Stefan Eisenhofer, Hans Nevidal und Eva Ursprung, die Ausstellung *Genocide Monument* (Kofi Setordji) sowie die Afghanistan-Ausstellung und *Frauen Überleben Säure*. In der Sonderausstellung *From Samoa with Love? Samoa-Völkerschauen im Deutschen Kaiserreich. Eine Spurensuche* thematisierte Ausstellungskuratorin Thode-Arora 2014 im Museum Fünf Kontinente deutsch-samoanische Beziehungen in der Kolonialzeit (Thode-Arora 2014).

dass sich ethnologische Museen verstärkt mit ihrer eigenen – auch problematischen – Geschichte auseinandersetzen und diese in Ausstellungen thematisieren sollten:

> Its not only the sometimes problematic (dubious or violent) ways in which ethnographic specimens were collected during colonial times that have become subject to criticism; rather, the reluctance of many museums to problematise this history in their […] exhibitions keeps rising indignation […]. (Förster 2008:20)

Im Rahmen meiner Forschung legte die Direktorin des Museums Fünf Kontinente besonderen Wert auf die Geschichte des eigenen Hauses und beging das 150-jährige Jubiläum 2012 mit der Sonderausstellung *Netzwerk Exotik,* in der die Anfänge des Museums und dessen ersten Konservators Moritz Wagner thematisiert wurden. Anlässlich des 100. Todestages von Adolf Bastian im Jahre 2005 ehrte das Ethnologische Museum Berlin seinen Begründer mit einer Sonderausstellung und einem wissenschaftlichen Symposium, dessen Ergebnisse veröffentlicht wurden (Fischer, Bolz und Kamel 2007).

Große Unterschiede lassen sich neben den Themen der Ausstellungen und den präsentierten Dingen auch in der Ausstellungsgestaltung (Aufteilung, Ordnung, Farbgebung) feststellen, an der neben MuseumsmitarbeiterInnen auch spezialisierte DesignerInnen arbeiten. Zu diesem Gebiet gehört die von Abteilung zu Abteilung und von Museum zu Museum unterschiedlich gehandhabte Praxis der Beschriftung der ausgestellten Dinge.[139] Sowohl Ausstellungsgestaltung als auch Beschilderungspraxen entfalten ihre *agency* und machen als Mittler und Aktanten einen Unterschied. Durch Präsentation und Einordnung der Dinge werden spezifische Assoziationen bei BesucherInnen geweckt, ihr Blick gelenkt und ihre „Erkenntnisse" über „Ethnien" beeinflusst.

Im Folgenden gehe ich auf zwei unterschiedliche Beschilderungspraxen im Museum Fünf Kontinente ein, die vom Gros der Beschilderungen in einigen Punkten abweichen. So werden zumeist die Dingbezeichnung, (geographische und/oder „ethnische" Zuordnung), das Erwerbungsjahr und das verwendete Material angeführt. Nicht immer ist die für die Museumsidentität eines Dinges entscheidende Inventarnummer oder der Sammler aufgeführt. In der Ozeaniendauerausstellung im Museum Fünf Kontinente z. B. gibt Kuratorin Appel diese Informationen immer an, auch wenn der Sammler unbekannt ist. So werden neben vorhandenen Angaben zur Provenienz auch Lücken in der Sammlungsdokumentation sichtbar. In der Dauerausstellung Afrika im Museum Fünf Kontinente gibt Kurator Eisenhofer, der die

139 Im Rahmen der Konferenz der VW-Stiftung *Museum of Cultures, Wereldmuseum, Världskulturmuseet, … What else? – Positioning Ethnological Museums in the 21st Century* vom 21.–23.06.2015 in Hannover regte Christraud Geary an, dass KuratorInnen Beschilderungen in den Ausstellungen namentlich kennzeichnen, um die (subjektive) AutorInnenschaft auch für BesucherInnen deutlich sichtbar zu machen.

Ausstellung von seiner Vorgängerin Kesckési „geerbt“ hat, bei allen Dingen „Anonymus“ als Hersteller an, um hervorzuheben, dass trotz der Unkenntnis des Namens eine Person dieses „Objekt“ erschaffen habe und nicht der „Volksgeist“. Eisenhofer verzichtet aber auf die Darstellung von Details zum Erwerb:

> Ich bin immer noch zwiespältig bei diesen Provenienzen. Auf der einen Seite ist das so ein Kriterium des Kunstmarktes, das quasi fetischistisch verehrt wird, auf der anderen Seite stört mich, dass die Provenienzangabe in Kunstkatalogen zu afrikanischer Kunst sich in der Regel auf die Nennung der europäischen Sammler reduziert. Von daher habe ich bewusst darauf verzichtet, weil wir in den meisten Fällen über die afrikanischen Hersteller, Verwender oder Händler viel zu wenig wissen. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

Des Weiteren fügte Eisenhofer „gängige Zuordnung“ vor die Bezeichnung der Gesellschaften, um die Konstruktion von „Stämmen“ Anfang des 20. Jahrhunderts offenzulegen, die Kasfir (1984) als „one tribe, one style?“ hinterfragt. Fragen nach Präsentation und Beschilderung sind auch beim Fall des Tange/Schiffschnabel von Bedeutung (siehe Kapitel 4). Grundlegend möchte ich festhalten, dass, wie schon beim Sammeln ausgeführt, die einzelnen KuratorInnen ihre subjektiven Auffassungen über Ausstellungskonzeption und -gestaltung ins Museum einbringen.

Ein weiterer Punkt, der mir in Zusammenhang mit Ausstellungspraxen wichtig erscheint, ist die Frage danach, wo ausgestellt wird. So zirkulieren viele Dinge der ethnologischen Museen der BRD in einem weltweiten Leihverkehr, in dem klare Richtlinien zum Schutz der Dinge gelten, die etwa Klima und Sicherheit thematisieren. Diese Richtlinien begrenzen mögliche Leihorte zumeist auf Museen des Globalen Nordens. Auf die sogenannte Sammlungsmobilität wird häufig auch im Zuge von Rückgabedebatten verwiesen. Man könne ja Dinge in Herkunftsländern durch dortige Ausstellungen zugänglich machen (Tagungsbeitrag König, COMCOL/ICOM Europe-Tagung *Participative Strategies,* 02.11.2011, Berlin).[140] Von einem solchen Beispiel, das auch Fragen nach Partizipation beinhaltet, berichtet Köpke: „Vom Überseemuseum Bremen wurde 1983 *sogar* [Hervorhebung, AS] eine in und für

140 In Frage gestellt wird dieses Argument durch die Daten des Leihverkehrs etwa des Ethnologischen Museums Berlin. Eine im April 2012 von mir getätigte Abfrage des aktuellen Leihverkehrs im Museumsdokumentationssystem (MDS) namens Museum Plus ergab, dass Leihen ins außereuropäische Ausland in sieben Fällen in die USA (insgesamt 101 „Objekte“), in einem nach Chile („Kunst aus Afrika“ mit ca. 160 „Objekten“) und in einem nach China („Kunst der Aufklärung“ mit 9 „Objekten“) gingen. Das Gros der 53 Leihvorgänge ging aber nach Europa. Die Tendenz, dass Leihen in den Globalen Süden nahezu nicht stattfanden, bestätigte auch die gleiche Suchanfrage vom 09.05.2012 für den Zeitraum 2003–2011. So gelangten in dieser Zeit folgende Dinge per Leihe im Rahmen von Ausstellungen außerhalb Europas: „Die Tropen – Ansichten aus der Mitte der Weltkugel“ (Brasilien 236 „Objekte“, Südafrika 37 „Objekte“, Thailand 103 „Objekte“) und „Kunst aus Afrika“ (Brasilien 298 „Objekte“, Kolumbien 76 „Objekte“). Außerdem gingen weitere Leihen nach Mexiko (25 „Objekte“) und Taiwan (3 „Objekte“).

Bremen konzipierte Ausstellung zunächst in Mali vorgestellt und mit der dortigen Bevölkerung diskutiert" (2001:60). Wie das Wort „sogar" anzeigt, erachte ich es aber eher als Ausnahme denn als Regel, dass Dinge aus ethnologischen Museen der BRD in Herkunftskontexten der Nachfahren von Herkunftsgesellschaften gezeigt werden. Dies hat viele Gründe, vor allem auch hinsichtlich der Finanzierung und Sicherheit solcher Projekte. Dies wirft Fragen nach Zugang und Teilen des „Weltkulturerbes der Menschheit" auf, wie sie z. B. in der *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums* von 2002 außer Acht gelassen werden (siehe Kapitel 1.4.2). So ist der Zugang zu Ausstellungen in den meisten Fällen denjenigen vorbehalten, die in der Lage sind, in die BRD zu reisen. Klima, Sicherheit und Geld sind so entscheidende, wirkmächtige Faktoren für den Zugang zu Dingen.

Die Digitalisierung der Sammlungen bietet neue Möglichkeiten in Bezug auf Zugang und Teilhabe. So sind die ersten 66806 Datensätze mit Beschreibung und zumeist mit Foto aus dem Ethnologischen Museum Berlin online verfügbar (Stand 26.08.2016).[141] Bis zur vollständigen Digitalisierung der Sammlungen, wie sie im Musée du quai Branly[142] oder zu großen Teilen im British Museum[143] und im Pitt Rivers Museum durchgeführt wurden, ist es aber noch ein langer, ressourcenintensiver Weg.[144]

Eine andere Sicht auf Ausstellungen haben die Magaziner oder Depotverwalter. Einer von ihnen etwa sagte, wenn der Kurator vor einer geplanten Ausstellung durch das Depot ginge, um „Objekte" herauszusuchen, würde das immer „Lücken in die Sammlung reißen, die dann schwer in Ordnung zu halten sei" (Interview Kamps, 10.05.2012).[145] Dies verweist schon auf im nächsten Abschnitt diskutierte Probleme

141 Der Mitarbeiter u. a. für die museumsinterne Datenbank gab an, dass bereits ca. 60% der Bestände digitalisiert seien (Interview Gliesmann, 04.05.2012).

142 Aus ethischen Gründen werden in der Datenbank des Musée du quai Branly, die alle Dinge der Sammlungen enthält, einige „sensible Objekte" und menschliche Überreste nicht mit Foto abgebildet: „On the internet, the entry will be displayed without photographs for the Djuringa, the plastered heads of New Zealand, and the majority of mummies from the Americas" (http://www.quaibranly.fr/en/scientific-research/catalog/library-and-documentary-collection/catalogs/the-terms-of-on-line-usage/ <05.01.2019>).

143 Aus den Beständen des British Museum sind derzeit [Stand 17.11.2015] 3500000 Datensätze verfügbar von denen 920262 ein oder mehrere Bilder haben. Wöchentlich werden ca. 2000 Bilder in die Datenbank eingespeist. Für nähere Informationen verweise ich auf http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/about_the_database.aspx <05.01.2019>.

144 Verweisen möchte ich auf den Zeitungsartikel „Teuer und aufwendig: Museen gehen mit Sammlungen online" unter https://www.sueddeutsche.de/news/kultur/museen-teuer-und-aufwendig-museen-gehen-mit-sammlungen-online-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-151117-99-03031 <05.01.2019>. Meines Wissens gibt es für die Digitalisierung der Berliner Sammlung vor dem Umzug in das Humboldt-Forum und die neuen Depots in Friedrichshagen in einigen Jahren keine gesonderten (Finanz-)Mittel, die ein solches Großprojekt ermöglichen würden.

145 Als Beispiel nannte er die Entnahme von Dingen für eine Ausstellung, ohne dass der ursprüngliche Standort vermerkt wurde. Nach Ausstellungsende konnten die Dinge daher nicht mehr zu den anderen Dingen gleicher Herkunft sortiert werden, da die ursprüngliche Ordnung „nicht mehr rekonstruierbar" war (Interview Kamps, 10.05.2012).

des Bewahrens, in diesem Fall das Bewahren einer Ordnung im Magazin. Von einem Beispiel einer Ausleihe gegen den Willen des Kurators, die ethische Fragen von Ausstellen und Bewahren berührt, berichtete Ozeanienkurator Schindlbeck vom Ethnologischen Museum Berlin:

> Ein Beispiel betrifft einen Gegenstand, den ich nicht ausleihen wollte, weil er aus restauratorischen Gründen meiner Ansicht nach nicht ausleihbereit war, vor allem nicht für einen solchen Zweck [Ausstellung eines zeitgenössischen Künstlers, der ein Federobjekt haben wollte, AS]. Es ging da um ein sehr altes Stück bei uns und dann hat man mich gezwungen, das auszuleihen. Ich fand es aus ethischen Gründen deswegen nicht verantwortbar, weil auch der Gegenstand in einen Zusammenhang gestellt wurde, der mit der Herkunft, oder den Herstellern, die ihn uns anvertraut haben damals als Geschenk an einen preußischen König, eigentlich nicht vereinbar war. Er wurde missbraucht, meiner Ansicht nach von einem zeitgenössischen Künstler für eine willkürliche, persönliche Installation in der Neuen Nationalgalerie, obwohl es ein rituell-sakraler Gegenstand war. (Interview Schindlbeck, 25.04.2012).[146]

Wie dieses Beispiel einmal mehr illustriert, bestehen zwischen Theorie und Praxis auch beim Thema der Museumsethik große Differenzen. Fragen nach dem Bewahren von Dingen klingen hier bereits an.

2.2.3 Bewahren

Auch das Bewahren findet sich in den *Ethischen Richtlinien* ICOMs wieder: „Es ist eine wesentliche Verantwortung der Museumsmitarbeiter/innen, ein schützendes Umfeld für die in ihrer Obhut befindlichen Sammlungen zu schaffen und zu erhalten, sei es im Depot, bei der Präsentation oder beim Transport" (2010:16, Art. 2.23). Das Bewahren fällt vornehmlich in den Tätigkeitsbereich der RestauratorInnen, die ihre Arbeit in diesem Bereich stets dokumentieren sollten (2010:16, Art. 2.24). Unter Bewahren versteht man den dauerhaften Erhalt der Dinge durch deren Sicherung für die Zukunft. Dabei unterscheiden ICOM und DMB in die Aspekte Vorbeugung, Konservierung und Restaurierung (2006:16). Unter Vorbeugung wird das „Herstellen optimaler Umfeldbedingungen" im Museumsgebäude (auch klimatisch), Schutz vor Schadstoffen und Schädlingen und Verhinderung von Diebstahl verstanden (Götz 2005:54). „Konservatorische Maßnahmen stabilisieren den Zustand eines Objektes und verlangsamen das Eintreten künftiger Schäden" im Rahmen eines „unverfälschenden Bewahrens" (DMB und ICOM Deutschland 2006:17). Konservierungseingriffe sind in der Regel unsichtbar (Götz 2005:54). Restauratorische Maßnahmen dienen der Förderung der „Wahrnehmung und Wertschätzung" eines Dinges und sind auf eine „Verbesserung des Objektzustandes, nicht auf dessen Veränderung

[146] Es handelte sich um die Ausstellung *Intolerance* von Willem de Rooij aus dem Jahre 2011.

ausgerichtet". Sie sind so weit wie möglich „reversibel", aber in der Materialsubstanz sichtbar (DMB und ICOM Deutschland 2006:17, Götz 2005:54).

Meiner Beobachtung im Forschungszeitraum nach ist die Hauptaufgabe der RestauratorInnen heute der Leihverkehr und die Abwicklung der damit verbundenen aufwendigen Bürokratie.[147] Aufgrund der großen Menge an Dingen in der „Obhut" von nur wenigen Personen – eine Restauratorin im Ethnologischen Museum Berlin zum Beispiel betreut ca. 30 000 – 100 000 Dinge – ist eine Restaurierung/Konservierung nur für Einzeldinge möglich und wird häufig im Rahmen von Ausstellungen vorgenommen (Ahrndt und Schmid 2012:302). Durch die große Anzahl der Dinge ist das Erfüllen der gesetzten Standards nicht immer möglich. Wenn MitarbeiterInnen aber an und in der Sammlung arbeiten, wird immer versucht, eine Verbesserung der Lagerung zu erreichen, etwa durch das Entfernen von säurehaltigen Beschilderungen, die an die Dinge gebunden sind oder eine Lagerung zum Beispiel in säurefreien Kartons. Säurehaltige Materialien zersetzen Dinge und werden so wirkmächtig. Andere schädigende Einflüsse sind Luftfeuchtigkeit, Luftschadstoffe und Temperatur, die neben organischen auch anorganische Dinge schädigen, wie Eggert in seinem Beitrag *Im Museum = außer Gefahr? Wie anorganische Exponate zerfallen* aufzeigt (2014). Dinge „gewöhnen sich", so die Restauratorin Dallige-Smith, an das Mikroklima des Depots und müssen sich auf Reisen bei Leihen akklimatisieren (Interview Dallige-Smith, 24.04.2012).

Auch das Thema der Schädlingsbekämpfung ist bei der großen Menge von (organischen) Dingen von dauerhafter Bedeutung. Schon Luschan plädierte für Eisenschränke, da nur diese einen „sicheren Schutz gegen Schädlinge" bieten würden (Stelzig 2004:100). Die Schädlinge als Aktanten stellen eine ständige „Gefahr" der Zersetzung für Dinge dar. Auch unsichtbare Mikroorganismen spielen beim Zerfall der Dinge, gegen den die MuseumsmitarbeiterInnen arbeiten, eine große Rolle und resultieren trotz aller restauratorischen Bemühungen in der steten Zustandsverschlechterung der Dinge im Museum. Im Ethnologischen Museum Berlin nutzt man das *Integrated Pest Management (IPM)* im Haus und alle Dinge, die von außen (wieder) ins Museum kommen, müssen zuvor in die „Entwesung". Diese geschieht entweder in einem Stickstoffzelt oder in der Gefrierzelle des Hauses.

Grundlegend ist der (hohe) Standard in Bezug auf den Erhalt der Dinge häufig ein Argument gegen eine Rückgabe oder Leihe. Diese Standards basieren auf einem westlichen Ding- und Museumsverständnis und dienen dem Bewahren. Da Museen oder andere Institutionen (gegebenenfalls Privatpersonen) des Globalen Südens keine „westlichen" Standards erfüllen, würde dies den Erhalt der Dinge gefährden (siehe Kapitel 2.3.1). Aber auch ethnologische Museen der BRD sind nicht gefeit vor Schädlingsbefall, Umweltkatastrophen (z. B. Überschwemmungen und Hochwasser

[147] Eine ausführliche Diskussion des Leihverkehrs, durch den Dinge weltweit zirkulieren, vernachlässige ich im Rahmen dieser Arbeit. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass Leihen im sozialen Leben und der kulturellen Biographie von Dingen sowie den Beziehungen von Museen, Menschen und Dingen weltweit eine wichtige Funktion haben.

im Rautenstrauch-Joest Museum Köln, Ethnologischen Museum Berlin und Museum Fünf Kontinente München), Zerstörung durch menschlichen Umgang (etwa Bruch) und bauliche Probleme (wie z. B. im Ethnologischen Museum Berlin, wo es während meiner Forschung zu einem Wasserdurchbruch in der Dauerausstellung Afrika kam).

Toxine

Das Erbe vergangener Bewahrungskonzepte, bei denen Dinge in großem Umfang mit (Neuro-)Toxinen behandelt wurden, zeigt seine Folgen erst heute.[148] Frühere konservatorische und restauratorische Eingriffe gelten heute als bedenklich, wenn sie Dinge langfristig verändert oder gar zerstört haben. So ging Luschan noch davon aus, dass es „wohl gelingen [wird, AS], Chemikalien und Methoden zu ermitteln, welche nicht nur vorübergehenden Schutz, sondern auch wirkliche und dauernde Immunität gewährleisten" (Luschan 1905 zitiert nach Stelzig 2004:101–102). Mit damals unvorhersehbaren Folgen wirkten und wirken Toxine im Sinne der ANT als Mittler sowohl auf die Dinge als auch auf die Menschen, mit denen sie in Kontakt kommen. Dinge können sich durch Gifte in ihrer Materialität verändern, sich z. B. zersetzen und Menschen können durch diese Gifte schwer erkranken. Gerade weil die Synergien der diversen Gifte, die im Laufe eines Lebens auf Dinge aufgebracht werden, unbekannt sind, gelten die Auswirkungen dieser (Neuro-)Toxine auf den menschlichen Organismus als nicht vollkommen abschätzbar. Generationen von MuseumsmitarbeiterInnen haben die Dinge mit bloßen Händen ohne Schutzvorkehrungen berührt, und noch heute gibt es Museen oder einzelne Mitarbeiter, die sich gegen den Einfluss von Toxinen nicht schützen oder deren Einfluss negieren. Die Restauratorin Dallige-Smith betonte jedoch, dass sie gerne Handschuhe trage: „Ich finde es für mich schon sehr gut, dass man die Sachen nicht mit bloßen Händen anfasst, nicht nur zum Schutz, sondern auch ein bisschen psychisch, denn das muss nicht immer sein bei allen Dingen" (Interview Dallige-Smith, 24.04.2012). Eine Museumsmitarbeiterin sprach davon, sich vor dem Einfluss der Dinge durch gedankliches Einhüllen in blaues oder goldenes Licht zu schützen. So werden also nicht nur Dinge vor den Menschen geschützt, sondern auch die Menschen vor den Dingen. Die sogenannte Kontamination der Sammlungen ermöglicht den Umgang mit Dingen im Depot des Ethnologischen Museums Berlin nur noch in einer Ganzkörperschutzkleidung mit Atemmaske und Handschuhen.

So gekleidet, verändert sich der haptische Umgang mit den Dingen. Auch verkürzt die Schutzkleidung das Arbeiten mit den Dingen, da – wie ich selbst in

[148] Viele Dinge, so Dallige-Smith, wurden schon vor der Verschiffung chemikalisch behandelt, was sich dann weiter im Rahmen von restauratorischen und konservatorischen Maßnahmen fortsetzte. Man kann von einem ca. 120 jährigen „Cocktail" von bekannten Giften wie Arsen und unbekannten Giften sprechen (Interview Dallige-Smith, 24.04.2012). In diesem Cocktail gehen Gifte als Aktanten unvorhersehbare Verbindungen miteinander ein, die eine Dekontamination erschweren oder unmöglich machen.



Abbildung 2:
Die Autorin bei der Arbeit im Depot der Abteilung Süd/Südostasien in „Vollschutz“, Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 04.04.2012, Fotografin Mira Dallige-Smith.

der Arbeit im Depot feststellen musste – der Mensch nach kurzer Zeit hinter der Atemmaske austrocknet und Kopfschmerzen entwickeln kann. Einige MuseumsmitarbeiterInnen arbeiten daher heute ungern direkt mit den Dingen und geben Digitalisaten den Vorzug. Toxine und ihre Auswirkungen sind auch für die Nachfahren von Herkunftsgesellschaften von besonderer Relevanz, da sie den Umgang mit (kontaminierten) Dingen nicht nur im rituellen Rahmen erschweren beziehungsweise unmöglich machen. Auch in Hinblick auf als belebt erfahrene „sensible“ Dinge wie die bereits erwähnten Hopi-Masken, haben Toxine Auswirkungen da „[…] immer häufiger von indigener Seite das Problem der Giftstoffe im Hinblick auf die als belebt gedachten Masken thematisiert wird“ (Feest 2002:84). Die Wirkmächtigkeit von Toxinen hat also zur Folge, dass der haptische Umgang mit Dingen, den die Gründer der ethnologischen Museen als elementar für deren Verständnis erachteten und der sie motivierte, große Mengen von Dingen aus aller Welt zusammenzutragen, abnimmt. Aber auch die Angst vor Schädlingen motivierte schon Luschan um die Jahrhundertwende, die Eisenschränke „so selten wie möglich“ zu öffnen, um „eventuellen Mottenbefall gering zu halten“ (Stelzig 2004:100).

Das Ziel vor allem der RestauratorInnen ist es, dass die Dinge aufgrund von Bewahrungsbedenken möglichst selten angefasst werden.[149] Daher plädieren viele von

149 Für einige Zwecke wie Bildungsarbeit z. B. mit Kindern gibt es sogenannte „Verbrauchsgegen-

ihnen für einen vornehmlichen Umgang mit dem Digitalisat des Dinges (Interview Dallige-Smith, 24.04.2012). In Zusammenhang damit konnte ich eine gewisse Kluft zwischen den Bemühungen der RestauratorInnen um Erhalt durch Schutzmaßnahmen und dem Verhalten von Kuratoren, die die Lebendigkeit der Dinge betonten und während Führungen auch unmittelbar am Ding Informationen demonstrieren wollten, beobachten.[150] Der haptische Umgang mit den Dingen ist für einige KuratorInnen äußerst wichtig: „Ich bin ins Museum gegangen, weil ich die Objekte liebe“ (Interview Stein, 09.10.2012). Dekontaminationsmaßnahmen und der Schutz der MitarbeiterInnen vor Toxinen sowie der „Objektschutz“ werden in den beiden ethnologischen Museen meiner Forschung und dort in den jeweiligen Abteilungen unterschiedlich gehandhabt. So gibt es sowohl den Kurator, der die Dinge nach wie vor ohne Handschuhe handhabt, als auch die Restauratorin, die nur in voller Schutzkleidung an die Dinge geht. Auch historisch hing der Umgang mit dem Konzept des Bewahrens von den einzelnen Personen ab. So legte im Berliner Museum im Vergleich zu Bastian erst Luschan ein Augenmerk auf die adäquate Bewahrung der Dinge auch durch Konservierungsmaßnahmen und nahm dabei, wie Stelzig belegt, „eventuelle gesundheitliche Schäden“ etwa durch den Einsatz von Arsen für die MuseumsmitarbeiterInnen „gelassen hin“ (2004:98).

Zwischenfazit – Bewahren

Die neue Lebensphase, in die Dinge durch das Verbringen ins Museum eintraten, hatte neben ihrer Kontamination noch weitere Folgen. Um Dinge in Ausstellungen zeigen zu können oder im Depot zu lagern, wurden früher Veränderungen am Material selbst vorgenommen, wie etwa Bohrungen. Organische Teile wie etwa Palmblätter wurden im Laufe der Zeit von den Dingen entfernt, wie im Fall des Tange/Schiffschnabels. Auch wurden viele Dinge direkt mit „ihrer“ Inventarnummer beschriftet und so deutlich sichtbar als „Museumsobjekte“ klassifiziert, ja tätowiert (wie auch in den beiden Fallbeispielen). Wenn die Inventarnummer nicht direkt dem Ding eingeschrieben ist, ist sie meist als Schild daran befestigt. In der Zuordnung von der Nummer auf dem Schild zum Ding liegt, wenn keine Fotografie des Dinges mit Nummer vorliegt, seine ganze Identität begründet. Die *agency* dieses Schildes ist so einflussreich, dass bei Verlust des Schildes sich auch die Identität des Dinges auflöst. Dinge ohne Nummern werden zu „Nummernlosen“ oder „Objektwaisen“, die wegen ihres mangelnden Kontextes kaum mehr für Ausstellungen und als Leihgaben in Frage kommen.

stände“, die nicht inventarisiert sind und dementsprechend anders gehandhabt werden können.

150 Ein Kurator öffnete während einer Depotführung viele Schränke „obwohl ich das gar nicht darf“ und nahm auch fragile Dinge in die bloßen Hände, um deren Nutzung zu demonstrieren. Als dann die Restauratorin der Abteilung hinzukam, änderte sich sein Verhalten merklich und wurde bedachtsamer in Hinblick auf Kriterien des Bewahrens.

Neben dem Bewahren der Materie der Dinge werden, so einige KuratorInnen, auch immaterielle Aspekte der Dinge bewahrt. Nachfahren der Herkunftsgesellschaften haben die Möglichkeit, Wissen, welches sie aus den Dingen „herauslesen" können, zu revitalisieren. So wurde die Zusammenarbeit des Ethnologischen Museums mit Nachfahren der Herkunftsgesellschaften von den Marshall-Inseln erwähnt, die verloren geglaubte Flechtmuster „wiederentdeckten", oder die Kooperation mit Menschen aus Sibirien bezüglich des Herstellens von Kleidung aus Fischhaut. Da vor Ort diese Dinge nicht mehr existierten, können sich die Nachfahren nun der bewahrten Bestände im Museum bedienen. Zusammenfassend sagte ein Magaziner zur Arbeit des Bewahrens:

> Man könnte immer noch mehr machen, überall. Und es ist halt in Arbeit, es ist ein ständiger Prozess, gegen den ständigen Verfall anzugehen. Man sagt für die Ewigkeit und weiß genau, das gibt es nicht. Es hat einen motivierenden Aspekt und es hat einen deprimierenden Aspekt. (Interview Kamps, 10.05.2012)

Neben Zerstörung oder Schädigung durch MuseumsmitarbeiterInnen, Insekten, Naturkatastrophen sowie bauliche Probleme[151] ist ein Großteil der Verluste in den Sammlungen durch Kriegsverluste und Deakzession (Schindlbeck 2012) entstanden. Grundlegend möchte ich festhalten, das nahezu alle GesprächspartnerInnen das Bewahren als zentrale Grundaufgabe ihrer Museumstätigkeit benannten und dass durch ethnologische Museen Dinge heute überhaupt noch existieren und so auch Ziel von Rückgabeforderungen werden können (u. a. Interview Bolz, 07.05.2012). Dabei kann die schiere Menge der Dinge – in Berlin sind es ca. 500 000 – auch als Last erscheinen:

> Das Erhalten ist wichtig und gestaltet sich ja auch in diesem Museum bei der Größe der Afrika-Sammlung nicht ganz leicht. In meiner Perspektive ist es auch eine Last, 75 000 Objekte zu haben. Im Magazin gibt es konservatorische Probleme, es ist nicht voll klimatisiert, es ist viel zu klein, vor allem nachdem diese 25 000 [aus der Leipzig-Rückführung, AS] zurückgekommen sind. Aber ich habe da keine Besitzgefühle, das sind nicht meine Objekte. (Interview Junge, 07.05.2012)

Der Platzmangel, welcher ethnologische Museen seit ihrer Gründung begleitet, hatte und hat ebenfalls Auswirkungen auf das Bewahren der Dinge. Durch die übervollen Schränke können Dinge, vor allem im Berliner Museum nicht optimal gelagert werden. Im Sinne der ANT haben nicht-menschliche und menschliche Entitäten, die auf die Dinge wirken wie Gifte, Schädlinge, Bohrungen, Klima, (Bau-)Zustand des

[151] Bauliche Mängel bestanden im Ethnologischen Museum Berlin vor allem im sogenannten Bauteil 4, der als marode beschrieben wurde und „Objekte" gefährden würde.

Aufbewahrungsortes, Umweltkatastrophen und der Mensch großen Einfluss auf das Konzept und die Praxen des Bewahrens in ethnologischen Museen.

2.2.4 Erforschen – „Das Meiste ist halt im Verborgenen"

Zur Erforschung der Sammlungen gehören zunehmend Überblicksanfragen von Herkunftsländern oder Nachfahren von Herkunftsgesellschaften, welche Dinge sich aus diesen Ländern oder Gesellschaften in den Sammlungen der ethnologischen Museen befinden. Die Bearbeitung dieser Anfragen sei sehr zeitintensiv und schwer zu bewältigen (Interview Kamps, 10.05.2012). Dies verweist auf eine weitere Aufgabe des Erforschens – die Dokumentation. Da die Sammlungserweiterung nicht in großem Umfang voranschreitet, ist in ethnologischen Museen die Aufgabe des Dokumentierens im Rahmen einer Inventarisierung zwar gegeben, aber nicht von zentraler Bedeutung. Wenn bei Neuzugängen inventarisiert wird, sollte die Dokumentation gemäß *Ethischer Richtlinien* „eine vollständige Kennzeichnung und Beschreibung jedes Stückes beinhalten, über sein Umfeld, seine Herkunft, seinen Zustand, seine Behandlung sowie seinen gegenwärtigen Standort Auskunft geben" (ICOM 2010:15, Art 2.20). Neben der Inventarisierung ist es elementar, dass die Sammlungen durch „Erschließung und Einarbeitung neuer Erkenntnisse auf dem Stand der Forschung gehalten werden", denn „ohne eine kontinuierliche wissenschaftliche Bearbeitung wird aus einer ‚Sammlung' mit der Zeit eine ‚Ansammlung'" (Xylander 2005:58). So rufen ICOM und DMB zur „objektorientierten Forschung an den Sammlungsbeständen auf", deren Ergebnisse dann auch veröffentlicht werden sollten und/oder zum Beispiel in einer Ausstellung präsentiert werden (2006:18–19). Speziell für ethnologische Museen benennen Ahrndt und Schmid historische Forschungen (zum Beispiel Museen als „normative Institution", Geschichte der Häuser oder Sammlungen), ethnologische Forschungen (z. B. „Bedingungen des Sammelns", „Verflechtungen", *Postcolonial Studies*) und transdisziplinäre Forschungen (2012:304).[152] Diese werden bislang oft durch externe WissenschaftlerInnen (häufig PromovendInnen) mit Drittmittelfinanzierung geleistet. Gerade im Hinblick auf Rückgabe- und Restitutionsforderungen spielt (pro-aktive) Forschung zur Provenienz von (umstrittenen) Dingen eine wichtige Rolle.[153] Das bedeutet, nicht nur im Rahmen einer Forderung Provenienzforschung zu betreiben, um (Rechts)Ansprüche abzuklären, sondern den gesamten Sammlungsbestand oder einzelne Schwerpunkte systematisch auf Herkunft und Geschichte zu beforschen. Dieser ressourcenintensive Bereich ist ausbaufähig:

[152] Im Museum Fünf Kontinente verwalten und erforschen die Sammlungen *Fotografie* und *Manuskripte und Schriften* mit den Mitarbeiterinnen Guggeis und Krämer de Huerta schriftliche Dokumente und Fotografien. Im Ethnologischen Museum Berlin wirkt Boris Gliesmann als Diplom-Museologe und Dokumentar und betreibt neben der Verwaltung der Museumsdatenbank Recherchen zur Sammlungsgeschichte und Erwerbungsumständen. Anja Zenner leitet das Archiv.

[153] Meiner Kenntnis nach haben in den ethnologischen Museen der BRD nur das Landesmuseum Hannover mit Frau Andratschke und das Überseemuseum Bremen mit Frau von Briskorn eigene Mitarbeiterinnen für den Bereich der Provenienzforschung.

> Wir haben in unserer Datenbank extra das Sammlermodul ausgebaut, um Provenienz besser dokumentieren zu können, bloß nüchtern betrachtet ist das halt noch ziemlich leer […]. Bei tausenden von Schenkern, Sammlern und Verkäufern von den Objekten der letzten 150 Jahre wissen wir bislang nur von wenigen Genaueres. Das ist sehr aufwendige, zeitintensive und anspruchsvolle Arbeit wie Du jetzt beim Schiffschnabel siehst. (Interview Eisenhofer, 02.10.2012)

Am Ethnologischen Museum Berlin gibt es seit 2014 eine Arbeitsgruppe Provenienzforschung der neben dem Museologen Gliesmann auch KuratorInnen und VolontärInnen angehören.

Forschung verlangt nach Ressourcen wie Zeit und Geld, die den MuseumsmitarbeiterInnen häufig fehlen. Auch meine eigene Arbeit steht im Kontext des Forschens am Museum. Dabei wird in Bezug auf ethnologische Museen häufig die Kritik geäußert, diese würden sich ihrer eigenen Geschichte nicht stellen. Dazu Christine Kron, die ihre Dissertation auf Basis von Archiv- und Sammlungsforschung über *Afrika am Museum für Völkerkunde zu Berlin 1873–1919* (Stelzig 2004) geschrieben hat:

> Den Vorwurf müssen sich die Museen – nicht nur die ethnologischen im Übrigen – gefallen lassen, dass sie einfach jahrelang ihre eigene Geschichte kaum kritisch aufgearbeitet haben, dass sie sie weitgehend verdrängt haben. […] Und da würde ich mir wünschen, dass die Völkerkundemuseen mutiger werden. Unser Museum hat eine Sammlung Manuskripte und Schriften, bitte kommt, bitte forscht, bitte macht. (Interview Kron, 06.02.2012)

Die oft rudimentäre Erfassung der in der Hochzeit des Sammelns (bis 1914) ins Museum gelangten Dinge sowie die Kriegsverluste erschweren die Erforschung der Bestände in oben aufgeführtem Sinne. Die Verbindung zwischen Karteikarte, Eintrag im Hauptkatalog oder Eingangsbuch und dem Ding selbst ist nicht immer rekonstruierbar. Dabei sind Karteikarte und Hauptkatalog Aktanten, die Umgang und Dingverständnis bedingen. Die auf ihnen verwendete deutsche Kurrentschrift und individuelle Handschrift des/der Eintragenden sind vielfach schwer entzifferbar und verwehren oder verschlüsseln somit Informationen zu den Dingen. Auch Zeichen der Zeit und menschlichen Umgangs wie Wasser- oder Stockflecken sowie Schreibfehler verrätseln die Dinge. Je weniger Informationen auf Karteikarten und im Hauptkatalog zu finden sind, desto unwahrscheinlicher ist eine Identifizierung des Dinges bei Verlust der Beschilderung. Erschwert wird das Erforschen der Dinge auch durch unterschiedliche Standorte von Karteikarten, Hauptkatalog und den Dingen selbst. Ein Magaziner bezeichnete die Karteikarten als „ungehobene Schätze“, mit denen er selten arbeiten würde.

Zur Provenienzrecherche in Bezug auf „sensible“, umstrittene Dinge sagte der Archivar des Berliner Museums: „Das Meiste ist halt im Verborgenen“ (Interview Gliesmann, 04.05.2012). Dabei wird eine gute Dokumentation als Basis für alle

weiteren Forschungen betrachtet: „Vor allem die Dokumentation ist wichtig. Was hilft das schönste Stück, wenn man die Provenienz nicht kennt und es keine Dokumentation dazu gibt" (Interview Stein, 09.10.2012). Im Rahmen meiner Forschung am Ethnologischen Museum Berlin erfasste ich aufgrund von Vorkenntnissen in der Region „Burmaobjekte". Diese fast 400 Dinge bearbeitete ich während meines zweimonatigen Aufenthaltes mit der Restauratorin Dallige-Smith in der Studiensammlung im Sinne einer Inventur und neuen Lagerung, digitalisierte diese und fügte einen Abgleich der Informationen aus Karteikarten und Hauptkatalog in die Datenbank ein. Dabei hielt ich in einem Beobachtungsprotokoll zur „Entdeckung" eines „Mönchskonvolutes" fest:

> Durch die Beschäftigung mit den Informationen aus Karteikarten und Hauptkatalog kontextualisiert sich das Objekt neu. So werden schmutziggraue Papierfetzen zu Sitzunterlagen für Mönche oder eine „Glocke ohne Schlägel" zu einem Wasserfilter für Mönche. Ganze Konvolute, wie das Mönchskonvolut kommen zusammen. Dieses besteht aus 1 Almosenschale (schwarz), 1 Metalldeckel zur Almosenschale (den wir für eine Metallschale hielten), 1 Wasserfilter (den wir für eine Glocke hielten), 1 Untersatz (Lack), der als Deckel in einem ganz anderen Schrank aufbewahrt wurde, 1 Messingschale zur rituellen Reinigung (der wir ohne Kontext keine große Bedeutung beigemessen hätten) und einer Robe, Gürtel und 1 Fächer, die noch nicht aufzufinden waren, wahrscheinlich aber im Textilschrank sind, getrennt von der restlichen Sammlung. So werden durch die Erfassungsarbeit (historische) Sammlungszusammenhänge wiederhergestellt. (Feldtagebuch AS, 23.04.2012)

Diese Basisarbeit ist für viele Dinge im Depot noch zu leisten und dient als Grundlage für weitere Forschung. In Berlin (wie auch in München) hat es noch nie eine Generalinventur gegeben, daher seien auch die Kriegsverluste nicht genau zu beziffern (Interview Gliesmann, 04.05.2012).[154] Bei der Erfassung stellte ich fest, dass Dinge nicht wie von Bastian angenommen, für sich selbst sprechen können. Ohne entsprechendes Kontextwissen über die Dinge erschließt sich weder ihre Zugehörigkeit zu anderen Dingen, wie etwa einem Deckel zu einer Almosenschale, noch deren intendierte Funktion und der adäquate Umgang damit.

Der wichtige Bereich der Digitalisierung als Grundlage für einen verbesserten Zugang zur Sammlung ist in der Entwicklung begriffen und wird von den jeweiligen MuseumsmitarbeiterInnen sehr unterschiedlich gehandhabt. Dabei bereiten neben technischen Problemen im Umgang mit den Datenbanken auch ungenaue und sich widersprechende Angaben Schwierigkeiten. So werden zum Beispiel allgemeine Dingbezeichnungen wie Tongefäß (alternativ: Gefäß aus Ton, tönernes Behältnis

[154] Schätzungen im Berliner Museum geben Kriegsverluste von 10–15% der Sammlung an (Krieger und Koch 1973). In München wurde im Jahre 2013 eine Generalinventur in allen Abteilungen begonnen und in Berlin in der Afrikaabteilung im Jahre 2015 unter dem neuen Afrikakurator Fine.

etc.) inflationär eingetragen, erschweren spätere Suchen und werden dem besonderen Charakter einzelner Dinge nicht gerecht. Auch stellt die alleinige Verwendung von Deutsch in der Datenbank international gesehen eine Sprachbarriere dar (Interview Gliesmann, 04.05.2012). Beim Thema Digitalisierung stellen sich auch Fragen, wer was wann und wie sehen darf. Ähnlich wie beim Ausstellen und der Handhabung von gewissen unter Umständen sensiblen Dingen kann es Auflagen von den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften geben, die laut *Ethischen Richtlinien* ICOM im Museum Beachtung finden müssen (z. B. kann der Zugang zu den Dingen für Frauen, Nicht-Initiierte oder „Klanfremde" beschränkt sein). Daher finden sich z. B. von einigen Dingen in den Online-Datenbanken des British Museum, Musée du quai Branly oder Pitt Rivers keine Abbildungen. Zugangsfragen stellen sich auch im Depot. Oft wissen nur in diesem Bereich tätige WissenschaftlerInnen oder DiplomatInnen um die Möglichkeit des öffentlichen Zugangs zu den Sammlungen im Depot, deren Existenz in der Ausstellung kaum thematisiert wird. Abhängig sind solche Besuche natürlich von den oft zeitlich limitierten Kapazitäten der KuratorInnen, RestauratorInnen oder MagazinerInnen. Seit der Gründung der Studiensammlung des Ethnologischen Museums Berlin 1926 befinden sich viele Dinge in großen Holzglasschränken und sind so frei einsehbar.[155] Dies vereinfacht den Zugang auch für die interessierte (gegebenenfalls forschende) Öffentlichkeit. Andere Dinge wiederum lagern in schwer zugänglichen Schränken, für die man zuerst den Schlüssel zum Schlüsselkasten braucht.[156] Somit beeinflusst nicht nur das Ding selbst, sondern auch sein Standort wesentlich Zugang, Präsenz und (wissenschaftliche) Bearbeitung.[157] Abhängig ist der Zugang zum Ding natürlich auch von den MuseumsmitarbeiterInnen, die BesucherInnen im Depot alle Dinge (einer gewissen Gesellschaft, Region etc.) zeigen können oder eben auch nur eine (ihnen bekannte) Auswahl. Die in der Ausstellung gegebene Sichtbarkeit gibt es im Depot häufig nicht.

Ein letzter Punkt, der für das Erforschen am Museum elementar ist, ist die Auffindbarkeit der Dinge an ihrem Standort. Das Ringen um die Ordnung von Dingen in großer Zahl begleitet die ethnologischen Museen seit ihren Gründungen. Die Wissensordnung der Dinge im Depot ändert sich in räumlich-zeitlicher Perspektive stetig. Sich ändernde Ordnungssysteme werden von Menschen implementiert, was sie fehleranfällig macht: „Keiner hat den kompletten Überblick und viele Sachen sind oft gar nicht greifbar dokumentiert" (Interview Kamps, 10.05.2012). Als ein

---

155 Nach dem Umzug der Sammlungen ins neue Depot in Friedrichshagen werden die Dinge, wie in den meisten Museen, in platzsparenden, nicht unmittelbar frei einsehbaren Kompaktusanlagen (Rollregalen) gelagert werden.

156 Erst nach mehreren Anläufen konnten wir z. B. im Rahmen meiner Erfassungsaufgabe im Magazin Süd/Südostasien des Ethnologischen Museums Berlin die relevanten Schränke öffnen, da die Person, die den Schlüssel zum Schlüsselkasten verfügte, Zeit haben musste und nach dem Öffnen des Schlüsselschrankes aus dem Meer von Schlüsseln dann auch noch den richtigen herausfinden musste.

157 So hörte ich in informellen Gesprächen von KuratorInnen früherer Generationen, die „ihre" Sammlungen vor der Öffentlichkeit und eventuellen Rückgabeforderungen schützen wollten. Sogar das Nähen von Vorhängen für die Vitrinen sei erwogen worden.

weiteres Beispiel für die unmöglich scheinende Kontrolle über die vielen Dinge im Museum sehe ich die Vergabe neuer Inventarnummern im Magazin Süd/Südostasien im Laufe der Jahre. Auf einem Informationsblatt, welches ich vor meiner Sammlungsbearbeitung bekam, heißt es nach Aufführung diverser Kataloge und deren Abschriften sowie einer Vielzahl von Nummern abschließend: „Warum diese Abschriften und die Uminventarisierungen erfolgten, kann nicht mehr nachvollzogen werden“ (Informationsblatt Katalognummern Süd/Südostasien, Ethnologisches Museum Berlin).

Klassifikationssysteme und Ordnungsprinzipien verfügen also genauso sehr über *agency* wie die Dinge selbst. Nicht selten widersetzten sich Dinge mittels ihres Eigensinns diesen Ordnungssystemen und etablieren eine „Unordnung“ oder eigene Ordnung. Diese „Unordnung“ macht z. B. im Depot des Berliner Ethnologischen Museums Entdeckungen möglich. Im Zuge von Räumungsarbeiten wurde so z. B. ein großer Holzpfeiler der Moken aus Südostasien (wieder)gefunden, dessen drei Teile im Laufe der Jahre an unterschiedliche Orte im Museum gelangt waren und erst durch ihr Zusammenfügen ihren Kontext zurückerhielten. Dies ist nur ein stellvertretendes Beispiel für viele Geschichten dieser Art, die ich im Rahmen meiner Forschung in Berlin und München hörte und beobachtete. Augenscheinlich sind die Dinge im Museum also nicht tot, sondern wirkmächtig und zirkulieren im Laufe ihrer Biographien sowohl innerhalb als auch außerhalb des Museums, verändern und werden verändert.

Zusammenfassend erlaubt die große Menge an Dingen in ethnologischen Museen nur eine selektive Erforschung dieser. Den Sammelumständen und Kriegsverlusten geschuldet sind die Grunddaten der Dinge oft rudimentär oder nicht mehr auffindbar (auch durch die räumliche Trennung von Karteikarten, Hauptkatalog und Dingen). Sammlungszusammenhänge sind im Laufe der Jahre durch Umzüge und Räumungen vor allem in Berlin stellenweise verloren gegangen und Dinge sind so „verschwunden“ oder können neu „entdeckt“ werden. Die fortschreitende Digitalisierung und der bevorstehende Umzug des Ethnologischen Museums Berlin bieten bei entsprechender (politischer) Unterstützung die Chance, die Sammlung erstmalig gänzlich zu erfassen und diverse Verluste benennen zu können. Dies würde auch die Ausgangslage in Bezug auf Erforschen und den (digitalen und somit weltweiten) Zugang für alle Interessierten – darunter Nachfahren der Herkunftsgesellschaften – verbessern.

Abschließend möchte ich anmerken, dass die von ICOM und DMB geprägten Kategorien von Sammeln, Ausstellen und Vermitteln, Bewahren und Erforschen westliche Museumskonzepte sind, in denen bestimmte Ontologien in Bezug auf Dingverständnisse Ausdruck finden. Diese Ontologien und daraus resultierende museale Praxen sind eine Möglichkeit unter vielen.[158] So setze ich diese Sichtweisen vor dem konkreten Hintergrund der beiden Fallbeispiele Tange/Schiffschnabel und

[158] Für Ausführungen zu anderen Möglichkeiten musealer Praxen weltweit verweise ich exemplarisch auf Guzy, Hatoum und Kamel (2010), Kreps (2003) und Simpson (1996).

Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kapitel 4 und 5 in Beziehung zu „kamerunischen" oder genauer Duala- und Nso'-Ontologien der Nachfahren der Herkunftsgesellschaften in Hinblick auf möglicherweise divergierende Dingverständnisse und Umgangspraxen. Durch den von *agency*-Debatten und ANT geschärften Blick rückt die Rolle von nicht-menschlichen Entitäten in den Fokus, die bei der Versammlung von Dingen und Menschen im Museum handlungs- und wirkmächtig werden.

Nach der Diskussion theoretischer Richtlinien zum Umgang mit Dingen und Menschen im Museum und deren praktischer Anwendung wende ich mich nun der Rückgabefrage in ethnologischen Museen der BRD zu.

2.3 Die Rückgabefrage in ethnologischen Museen Deutschlands

2.3.1 Ergebnisse aus Feldforschung und Literatur

In der Literatur gibt es wenige Quellen, die sich mit der Frage von Rückgabe (und Restitution) und ethnologischen Museen der BRD auseinandersetzen. Die Aufgeladenheit des in Kapitel 1.3 von mir als skandalisiert und „hysterisch" beschriebenen Feldes der Rückgabeforderungen führt in den wenigen Fällen konkreter Forderungen zu Verhandlungen abseits der Öffentlichkeit. Im folgenden Kapitel möchte ich die vorhandene Literatur diskutieren und durch im Rahmen meiner Feldforschung im Ethnologischen Museum Berlin und dem Museum Fünf Kontinente gewonnene Daten ergänzen.[159] Durch die Aktivitäten von UNESCO und ICOM werde, so die Direktorin des Ethnologischen Museums Berlin, „selbst in Europa die Debatte nun ernst genommen" (König 2008:66). Grundlegend stellt der frühere Direktor des Leipziger Museums für Völkerkunde Claus Deimel (2001–2013) fest:

> In sicher allen völkerkundlichen Museen sind problematische Sammlungsbestände aus den früheren Zeiten des jeweiligen Museums vorhanden. Dieses betrifft Archäologica und durch zum Teil bei Eroberungszügen oder so genannten Strafexpeditionen während der Kolonialzeit zusammengetragene Ethnografica (regionale Beispiele: Benin, Kamerun). Werden solche Objekte heute präsentiert, so sollten auch der Begriff des ‚kulturellen Patrimonium' sowie die generelle Problematik illegaler Kulturgüter am oder beim Objekt dargestellt und dokumentiert sein. […] Darüber hinaus möchte ich hier eigentlich unnötigerweise betonen: Die wenigsten Sammlungen sind illegal zu Stande gekommen. Sie sind wie überall entstanden aus dem Bedürfnis des

[159] Für ein Interview mit dem Museumsdirektor des Hamburger Völkerkundemuseums, in dem auch die Rückgabethematik zur Sprache kommt unter dem Titel *Exponate aus ehemaligen Kolonien. ‚Wir holen uns Rat'. Hamburgs Museum für Völkerkunde versucht, koloniale Präsentation zu vermeiden und mit Restitutionsbedarf sensibel umzugehen* verweise ich auf http://www.taz.de/!5028329 <05.01.2019>.

> Sammlers, Kulturen in einem umfassenden Sinne am Objekt zu dokumentieren, um sie in einer Ausstellung später zu interpretieren. (2002:69)

Dieses offene Bekenntnis weist darauf hin, dass es zwar einige, insgesamt aber wenige problematische Sammlungsbestände zu geben scheint.[160] In vielen Gesprächen verwiesen MuseumsmitarbeiterInnen darauf, dass sie der Generalverdacht, dass alles in ihren Museen nur „geklaut" worden wäre, störe, da er undifferenziert aber öffentlichkeitswirksam sei. Die generelle Vorsicht, Rückgabefragen zu diskutieren, mag daher auch aus der medial (und von einigen postkolonialen AktivistInnen) betriebenen Skandalisierung dieser Fragen rühren, die ich bereits in Kapitel 1.3 thematisiert habe. Ein anderer Grund ist die bereits angesprochene Tragweite von Rückgabeforderungen:

> Restitutionen stellen einen extremen Fall von Hinterfragung herkömmlicher musealer Praktiken dar, weil sie nicht nur die Frage des Zugangs stellen, sondern die Ordnung des Museums selbst hinterfragen. Indem sie fordern, dass Objekte den musealen Raum wieder verlassen, rühren sie fundamental an der Ideologie des Bewahrens, die das Museum in seinem historischen Kern ausmacht. (Förster 2013:202)

Großes Gewicht hat für alle MuseumsmitarbeiterInnen die den Dingen gegenüber gefühlte Verantwortung, die sich auch in den vier Grundaufgaben musealer Praxis zeigt. Rückgabeforderungen widersprächen diesen Grundaufgaben und der Verantwortung für die Dinge, so die Direktorin des Ethnologischen Museums Berlin König:

> Solche Forderungen, die aus moralethischen Gründen nachvollziehbar sind, stehen jedoch im Widerspruch zu den traditionellen Aufgaben des Museums wie Verantwortung für Schutz und Sicherheit sowie die Pflege und Erhaltung der Objekte, Ermöglichen des Zugangs zu den Sammlungen für die wissenschaftliche Forschung oder kulturelle Zwecke z. B. Ausstellungen. (2008:65)

Demgemäß kann das Museum durch Verluste von Dingen im Rahmen einer Rückgabe seinen „traditionellen Aufgaben" unter Umständen nicht mehr nachkommen

---

160 Durch die bereits ausgeführte rudimentäre Dokumentation, das Fehlen von Generalinventuren und allgemein mangelnde Hinweise zu Erwerbungsumständen sowie die Menge der Dinge, welche das Erforschen verlangsamt, lässt sich über die Anzahl der „problematischen" Sammlungsbestände keine Aussage treffen. Die postkoloniale Initiative No Humboldt 21! hat für sieben umstrittene „Objekte" Informationen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin mit eigenen Recherchen erweitert (http://www.no-humboldt21.de/information/preusischer-kulturbesitz <05.01.2019>). Darunter befindet sich auch der Mandu Yenu, der berühmte Thron von Sultan Ibrahim Njoya, dessen „Erwerbungsumstände" bereits in der Humboldt-Box thematisiert und in der Literatur kontrovers diskutiert wurden (Geary und Ndam Njoya 1985; Geary 2011; Stelzig 2006).

und sieht diese Forderungen daher kritisch. Bereits angeführte Strömungen wie *New Museology* oder *New Museum Ethics* aber auch die *Ethischen Richtlinien* zielen darauf ab, diesen Widerspruch im Dialog mit allen betroffenen Akteuren aufzulösen und praxistaugliche Lösungen für den Museumsalltag zu erarbeiten.[161]

Die Debatte um Rückgabeforderungen wird in der BRD seit den 1970er Jahren geführt. Eine pro-aktive Haltung nahm dabei in den 1970er Jahren der Direktor des Bremer Überseemuseums Ganslmayr (dort tätig 1975–1990) ein, der mit der Absicht, sein Museum zu dekolonisieren, für eine Rückgabe von Dingen an die „Herkunftsländer" eintrat, aus denen sie „unter oft dubiosen Umständen als Kriegsbeute oder Raubgut nach Europa gelangt waren" (Kohl 2010:110). Gemeinsam mit von Paczensky gab Ganslmayr 1984 das Buch *Nofretete will nach Hause. Europa – Schatzhaus der „Dritten Welt"* heraus. Dies löste, so König, eine „Debatte um die Rechtmäßigkeit der Aufbewahrung außereuropäischer Kunstschätze in den Museen Europas" aus und die Museumsverantwortlichen teilten sich in zwei Lager, ein „konservatives", restitutionskritisches und ein „progressives", rückgabewilliges. „Tatsächlich fanden infolge der Debatte Rückgaben statt, eher leise und auf der Basis akribischer Recherchen […]", so König (2008:65). Beispiele dafür nennt die Direktorin des Ethnologischen Museums Berlin nicht. Diese zwei Lager gibt es nach wie vor, obwohl die Zuordnung zu einem davon auch je nach Umstand wechseln kann. Grundlegend zeigten sich viele KuratorInnen im Gespräch verständnisvoll gegenüber Rückgabeforderungen. Oft gestalten sich diese unterstützenden Aussagen aber nach dem Prinzip: „Grundsätzlich befürworte ich das, aber…" wie folgende Auswahl dreier Interviews zeigen soll:

> Also ich bin im Falle der Rückforderung von *Human Remains* seitens Australiens grundsätzlich dafür, dass die Ethnien, die sie für sich beanspruchen, sie auch bekommen. Aber es sind eben in den wenigstens Fällen die Aborigines selber, die sie zurück wollen und ich habe ein schlechtes Gefühl, wenn ich nicht weiß, was mit den *Human Remains* passiert. Und wenn sie eben nur in ein Museum in Australien gelangen, dann ist für mich der Sinn der Rückgabe nicht wirklich erfüllt. (Interview Appel, 25.09.2012)

> Ja, ich finde die Diskussionen um Rückgabeforderungen gut und wichtig. Ich hab jetzt bei dem Schiffschnabel das Problem, dass Professor Kum'a Ndumbe bislang einfach nicht direkt mit uns gesprochen und nicht belegt hat, dass er wirklich der rechtmäßige Erbe ist. (Interview Eisenhofer, 02.10.2012).

---

[161] Erfahrungen aus Kanada oder Australien haben gezeigt, dass Rückgaben neben verbesserten oder neuen Beziehung zu „source communities" in einen Sammlungszuwachs münden können, da viele (indigene) Akteure in der Folge verbesserter Beziehungen und/oder Rückgaben vermehrt Dinge ins Museum bringen würden (Tagungsbeitrag Shelton, Konferenz der VW-Stiftung *Museum of Cultures, Wereldmuseum, Världskulturmuseet, … What else? – Positioning Ethnological Museums in the 21st Century,* 21.06.2015, Hannover).

> Wenn sie [indigene Gruppen, AS] plausibel machen könnten, dass sie genau diesen Gegenstand einfach brauchen, weil er wirklich für sie heilig ist, und dass es auch kein Getue ist, würde ich mich tendenziell dafür aussprechen das zurückzugeben. (Interview Platz, 24.04.2012)

Als öffentliche Einrichtung seien die Museen jederzeit zu Auskünften bereit und treten in Dialog mit den Fordernden: „Grundsätzlich reden wir erst einmal mit allen, die so etwas fordern und gucken zumindest, gibt es das noch, wie sieht das aus, wie ist die Sammlungsgeschichte“ (Interview Junge, 07.05.2012). Wie im Abschnitt 2.2.4 bereits ausgeführt, wird die eigene Geschichte als zunehmend wichtig empfunden: „Man muss sich dem eigentlich stellen. Sonst kommen wir aus der Ecke nie mehr heraus, wir hätten etwas zu verstecken, zu verbergen“ (Interview Gliesmann, 04.05.2012). Auch in Ausstellungen wird eine „problematische“ Herkunft schon zuweilen thematisiert, so z. B. im Ethnologischen Museum bzgl. der Beninobjekte und der beiden *Afo-a-Kom* und in München z. B. bei der Beschriftung des Schiffschnabels. Auch der für die Rückgabeforderung des Schiffschnabels zuständige Abteilungsleiter Eisenhofer äußert sich in diesem Sinne:

> Die Objektbiographie und auch die Umstände, wie die Dinge hierhergekommen sind, müssen wir mehr und auch offensiver thematisieren. Das finde ich wichtig. Man muss klar machen, dass Erwerbungsumstände auch ethische Fragen aufwerfen und ich finde, dass wir uns dem stellen müssen. Nur mit Vertuschung oder Verschweigen zu reagieren, ist nicht der richtige Weg. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

Die Betonung auf Dialog, Forschung und Transparenz findet sich auch in den *Grundpositionen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zum Umgang und zur Erforschung der Provenienzen* für die außereuropäischen Sammlungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin von 2015 wieder, die im Zuge der Vorbereitungen für das Humboldt-Forum erstellt wurden:

> Dabei gilt es, ins Gespräch zu kommen, um die Bedeutung der Objekte für die Herkunftsgesellschaften und deren Wissen darüber in die Arbeit mit den Objekten nachhaltig einzubeziehen. Was den Umgang mit den Objekten und deren Präsentation in der Öffentlichkeit anbelangt, wird angestrebt, im offenen Dialog Möglichkeiten zu diskutieren und gemeinsam Lösungen zu entwickeln, die dauerhaft tragfähig sind. Vorrangig werden Wege gesucht, diese Objekte in gegenseitigem Einvernehmen weiterhin im wissenschaftlichen Kreislauf und in einer der allgemeinen Öffentlichkeit dienenden Weise zu belassen, wo sie zur allseitigen Erkenntnis und Verständigung beitragen können. Im Sinne des Shared Heritage wird besonders darauf geachtet, dass die Deutungshoheit nicht einseitig von den europäischen Wissenschaftlern vereinnahmt wird. Nicht immer kann allerdings ein Dialog mit Mitgliedern der

> Herkunftsgesellschaften zu einem für alle Seiten zufriedenstellendes Ergebnis führen, was z. B. mit der Frage der befugten Vertretung zusammenhängt. Hier gilt es, neue Ideen und Modelle der Zusammenarbeit zu entwickeln. In Einzelfällen kann es auch geboten sein, Rückgaben zu vereinbaren. (Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015)

Zusammenfassend proklamiert die Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin eine differenzierte Begegnung mit den außereuropäischen Sammlungen und ihrer Geschichte sowie Kooperation und Dialog mit den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften. Die Sammlungen sollen als *shared heritage* gemeinsam bearbeitet werden, aber in Berlin verbleiben. Rückgaben können in „Einzelfällen" geboten sein. Diese Grundpositionen werden vom postkolonialen Bündnis No Humboldt 21! in einer Pressemitteilung von 12.06.2015 als „fadenscheiniges Manöver zur Bewahrung unrechtmäßigen Besitzes", der zum größten Teil aus „kolonialen Unrechtskontexten" stamme, kritisiert.[162] Die „Rede vom ‚geteilten Erbe' sei blanker Zynismus", so ein Vertreter des Bündnisses.[163] Ein Autor der FAZ bezeichnet das „Schlagwort ‚shared heritage'" als Ausweichmanöver (Siemons 2015). Ein Autor der Zeit stellt fest, dass das Museum erst noch beweisen muss, dass „*shared heritage* keine leere Phrase ist" (Schmidt 2015). Wie sich der Umgang der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin mit der eigenen kolonialen Geschichte und Rückgabeforderungen praktisch gestaltet, werde ich am Beispiel der Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kapitel 5 darstellen.

Eine Vielzahl von Tagungen in den letzten Jahren zu Themen wie den ethnologischen Museen im 21. Jahrhundert, Provenienzrecherche und Objektbiographien zeugen von gesteigertem Interesse am Umgang mit umstrittenen Dingen und den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften, aus denen sie stammen.[164] Die oben angesprochene museale Verantwortung den Dingen aber auch den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften gegenüber fasst Viola König wie folgt zusammen:

> Als Treuhänder nicht nur für die Lebenden, sondern auch für ihre Nachkommen dürfen Kuratoren die Sammlungen weder zurückhalten oder gar verstecken, noch einfach abgeben. Sie sollten nicht darauf warten, bis eine indigene

---

[162] http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/06/12-6-2015_PM-No-Humboldt21.pdf <05.01.2019>.

[163] http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/06/12-6-2015_PM-No-Humboldt21.pdf <05.01.2019>. Für weitere Kritikpunkte verweise ich auf Opoku unter http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku_SHARED_HERITAGE-4..pdf <05.01.2019>.

[164] Als eine Auswahl möchte ich die von Brandstetter und Hierholzer organisierte Tagung *Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und wissenschaftlichen Sammlungen* 2016 in Mainz, die Tagung der VW-Stiftung *Museum of Cultures, Wereldmuseum, Världskulturmuseet, … What else? – Positioning Ethnological Museums in the 21st Century* 2015 in Hannover, die Tagung *Quo Vadis ‚Völkerkundemuseum'?* 2014 in Bonn und die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde im Jahre 2013 in Mainz, vor allem die Panel der AG Museum und RG Indigenes Nordamerika nennen.

> Gruppe ihre Kultur im Museum entdeckt, was ja bereits zum Alltag in ethnographischen Museen gehört, sondern sie müssen in Eigeninitiative selbst den Kontakt suchen […], müssen kommunizieren, Informationen teilen und erweitern. (König 2008:71)[165]

Trotz offener, dialogbereiter Einstellung gegenüber Rückgabeforderungen stellen diese die Existenz dieser Museen in Frage (König 2008:71). In der eigenen Existenz bedroht, ist es kein Wunder, dass ethnologische Museen weltweit und in der BRD Argumente gegen Rückgaben ins Feld führen, die ich im Folgenden darstellen möchte.

2.3.2 Argument gegen Rückgabe

Dinge gelangen nach Rückgabe wieder auf den Kunstmarkt

Die Annahme, Dinge würden primär aus monetären Gründen zurückgefordert werden, habe ich im Feld als omnipräsent erlebt. Dabei wird von MuseumsmitarbeiterInnen häufig darauf verwiesen, dass Dinge nach einer Rückgabe an die Nachfahren der Herkunftsgesellschaften wieder auf dem Kunstmarkt verfügbar gewesen seien: „Die auf diese Weise [durch Rückgabe, AS] frei gesetzten Objekte erzielten beträchtliche Gewinne bei den Empfängern, wurden aber in der Regel nicht den örtlichen Museen zugeführt" (Deimel 2002:69). Zu den Bedingungen in den Ursprungsländern äußerte sich Kron, Direktorin des Museums Fünf Kontinente, in ähnlicher Weise:

> Das ist meines Erachtens eine schwierige Gratwanderung. Besteht nicht die Verpflichtung, dieses Weltkulturerbe für die Menschheit zu bewahren? Es gibt Beispiele, dass Objekte an die Ursprungsländer zurückgegeben wurden und das Verantwortungsbewusstsein dort nicht immer so gegeben war, wie man es sich wünschen würde. Und da kommt man auch als Direktorin durchaus in Gewissenskonflikte. (Interview Kron, 06.02.2012)

Da kaum Fallbeispiele – weder von Rückgaben allgemein noch von Rückgaben, die wieder auf den Kunstmarkt gelangten – publiziert sind oder im Rahmen der Forschung besprochen wurden, kann ich über die Relevanz dieser Annahme keine Aussage treffen. Ein Beispiel aus dem Royal Museum for Central Africa, Tervuren wurde jedoch auf der Konferenz der VW-Stiftung *Museum of Cultures, Wereldmuseum,*

---

[165] Weiter führt sie in einer Fußnote aus: „Sei es, dass Delegationen oder Stipendiaten indigener Gruppen die Museen aufsuchen zwecks Studium der Sammlungen, ritueller Handlungen mit Objekten oder einfach des wissenschaftlichen Austauschs mit den europäischen Kuratoren, sei es das Kooperationen mit lokalen Museen im Herkunftsland geknüpft werden, die Austausch von Wissenschaftlern, Objekten, Ausstellungen und Publikationen zum Inhalt haben" (König 2008:73, Fußnote 23).

Världskulturmuseet, … What else? – Positioning Ethnological Museums in the 21st Century 2015 in Hannover von dessen Generaldirektor Guido Gryseels berichtet. Eine Rückgabe in den 1970er Jahren an die frühere belgische Kolonie Kongo befand sich kurz darauf auf dem Kunstmarkt. Noch heute würde das Museum damals zurückgegebene Dinge auf dem Kunstmarkt wiederfinden, so Gryseels.[166] MuseumsmitarbeiterInnen antizipieren also nach einer Rückgabe den Verlust der Dinge an einen Kunstmarkt, der ein Wiederauffinden des „Objektes" unmöglich machen kann. So wären der Zugang zum Ding und die Umstände seiner Bewahrung offen. In seltenen Fällen kann das ICOM-Konzept des Museums als *last resort* Anwendung finden, so dass provenienzlose Dinge Zuflucht im Museum finden und so vor dem Kunstmarkt „geschützt" sind (ICOM 2010:14, Art. 2.11).

Länder des Globalen Südens können Dinge nicht angemessen aufbewahren

Ein weiteres Argument gegen Rückgabe sind die nach westlichem Standard zum Teil inadäquaten Bedingungen, unter denen Dinge bei den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften bzw. in den Ländern in denen sie leben (auf)bewahrt werden. Dazu zählen staatliche und private Museen des Globalen Südens, denen in Bezug zu Klima, Gebäudesubstanz, Sicherheit und Korruption Defizite attestiert werden, sowie andere Aufbewahrungsorte wie Paläste und Privatsammlungen. Hierzu äußert sich der Museumsdirektor des Leipziger Völkerkundemuseums:

> Prinzipiell muss ich als Museumsdirektor für ihren Verbleib in meinem Verband plädieren. Einer Rückgabe von Objekten, deren Provenienz, Eigentum, zukünftige Pflege und Verwendung nicht nach bei uns gültigen museologischen Regeln geklärt ist und werden kann, könnte ich nicht zustimmen. (Deimel 2002:70)

Gesetzt ist also der Anspruch, westliche Museumspraxen zur Vorbedingung für Rückgaben (und Leihen) zu machen um deren Bewahren sicherzustellen.

Museen können nicht allein entscheiden

Ethnologische Museen der BRD sind staatliche Einrichtungen und Teil entsprechender Hierarchien. Mit rechtlichen Fragen ist im Ethnologischen Museum Berlin das Justiziariat der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin in der Hauptverwaltung betraut. Für das Museum Fünf Kontinente ist das Bayerische Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst verantwortlich. Daher wird oft auf die politische Dimension von Rückgabegesuchen verwiesen und auf die Zuständigkeit „höherer Stellen": „Sollten Rückforderungen an Objekten unserer Sammlungen vorliegen, so liegt eine Entscheidung darüber bei der Regierung

[166] König greift dieses Beispiel in ihrem Artikel *Am rechten Platz?* wieder auf (2008:65).

des Freistaates Sachsen" (Deimel 2002:70). Im Fall des Schiffschnabel/Tange, der vom Museum Fünf Kontinente zurückgefordert wird, liefen die Verhandlungen im Rahmen der Forderung über das Bayerische Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst und später dann auch über das Auswärtige Amt (siehe Kapitel 4). Im Falle der Schalenträgerfigur/Ngonnso' wurde die Rückgabeforderung „an die Juristen der Stiftung weitergeleitet, denn wir [das Museum, AS] sind ja nicht Eigentümer der Objekte und können nicht über Restitutionen verhandeln und die haben das juristisch abgewogen" (Interview Junge, 07.05.2012). König gibt aber für einen Fall von 1998 aus San Augustin in Kolumbien, zu bedenken:

> Grundsätzliches Einvernehmen führt nicht unbedingt zur Rückgabe; denn es reicht nicht, dass eine Gemeinde oder ‚resource community' und ein Museum sich einigen; vielmehr müssen beide zuständigen Landesregierungen dem Akt zustimmen. Nicht immer scheitert das Vorhaben am Veto des abgebenden Landes, ein Fall aus Berlin stagnierte aufgrund des Desinteresses der Landesregierung der ‚resource community'. (König 2008:72, Fußnote 7)

Sammlungen sind nicht illegal

Wie ich in Kapitel 1.4 ausgeführt habe, gibt es für in der deutschen Kolonialzeit verbrachte Dinge keine völkerrechtlich anwendbaren Instrumente. Daher verweisen MuseumsmitarbeiterInnen darauf, dass umstrittene Dinge aus der Kolonialzeit nicht „illegal" ins Museum gekommen sind. Sie berufen sich dabei auf eine genaue Auslegung von *hard law.* So schreibt der Präsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin Parzinger im Tagesspiegel unter dem Titel *Was uns Nofretete lehrt:* „Entscheidend ist die Rechtmäßigkeit zum Zeitpunkt des Erwerbs. […] Was damals Recht war, kann heute nicht Unrecht sein […]" (2012). Auch die *Declaration on the Importance and Value of Universal Museums* von 2002, die die Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin mitunterzeichnete, geht davon aus, dass Dinge, wie auch immer sie in die *Universalmuseen* und heutigen Nationalstaaten gelangt sind, heute Teil deren Erbes sind und daher dort verbleiben sollten.

Rückgabeforderungen als invention of tradition

Auch wenn wiederum keine konkreten Fallbeispiele benannt wurden, so wurde im Rahmen meiner Forschung häufig darauf verwiesen, dass Dinge aus Gründen einer Identitäts(neu)konstruktion, Retraditionalisierung und „Erfindung von Traditionen" *(invention of tradition)* zurückgefordert werden. Als ein Aspekt dabei wird die „Sakralisierung" dieser Dinge erwähnt, um Forderungen Nachdruck zu verleihen und Dinge „aufzuwerten":

> Es ist damit zu rechnen, dass viele […] Ethnografica von den Nachfahren der Verkäufer oder Spender heute als sakral oder für ihre Identität wichtig erkannt

> werden und dann als ‚illegales Kulturgut' postuliert und zurückgefordert werden. […] Es ist gut und sollte Bestandteil einer Museumspolitik sein, dass darüber offen gesprochen wird. (Deimel 2002:69–70)

Im Sinne Appadurais werden „sakrale" Dinge singularisiert und dem Warenkreislauf entzogen. Die dabei stattfindende Wert(neu)zuschreibung enthebt die umstrittenen, einzigartigen Dinge dem Alltag und verleiht Rückgabeforderungen Gewicht. Im Museum jedoch sehen Akteure diese „Sakralisierung" vermeintlich singularisierter Dinge häufig kritisch, da Dinge oft austauschbar waren:

> Solche sakralen Objekte hat man ja immer schon ausgetauscht. Wenn so eine Maske kaputt war, dann hat man sie neu geschnitzt und unter Umständen eine Kraftladung neu angebracht. Die Objekte waren im Prinzip in vielen Gesellschaften austauschbar. (Interview Junge, 07.05.2012)

Darüber hinaus zweifeln Akteure im Museum aber auch im Rahmen meiner Feldforschung in Kamerun an, dass Dinge nach wie vor sakral seien, da sie seit langer Zeit nicht mehr in einem aktivem „religiösen" Kontext stehen und daher *agency* eingebüßt haben. Auch ob sie zum Zeitpunkt des Sammelns in diesem aktiven „religiösen" Kontext standen, ist für viele Akteure fraglich. Viele etwa in der Kolonialzeit gesammelte Dinge waren nicht mehr in Gebrauch, wie etwa bei Aufsammlungen im Wald oder in Höhlen.[167] Nach westlichem Verständnis waren diese „entsorgten" Dinge geeignet als „Sammelobjekte". Waren Dinge nicht mehr in Gebrauch, gestaltete sich der Zugang zu ihnen oft einfacher, wie auch im Fall der Kom-Figuren aus dem Kameruner Grasland, die 1904 im Rahmen einer Strafexpedition von Mitgliedern der Kaiserlichen Schutztruppe gesammelt wurden (Küchler 1987:97).

> Also diese Kom-Figuren fielen Putlitz, einem deutschen Kolonialoffizier, bei der Plünderung des Palasts von Kom nur deshalb in die Hände, weil sie nicht mehr in Gebrauch waren. Die Medizinen waren entfernt, sie waren „entladen", und die wertvollen Glasperlen waren abgenommen. Als die Deutschen kamen, floh der König von Kom mitsamt allen für ihn wertvollen, im Gebrauch befindlichen Objekten und entzog sie damit der Plünderung. Die beiden wohl „ausgemusterten" und beschädigten Figuren blieben im Palast. (Interview Junge, 07.05.2012)

---

[167] Für Ausführungen zu *Malangan,* mit Todesritualen assoziierte Dinge (und Zeremonien) aus Neu-Irland, die nach Gebrauch dem Verfall preisgegeben, verbrannt oder verkauft werden verweise ich auf Küchler (1987). Jones zitiert den viktorianischen Ethnographen und Sammler A. S. Kenyon, der behauptete, dass „many of the *tjurunga* in museums might have been ceremonially 'dead' at the time of their collection" (1927 zitiert nach Jones 1995:93).



Abbildung 3: Mitglieder der Kaiserlichen Schutztruppe nach der Eroberung von Kom vor dem Palast in Laikom/Kamerun, Januar 1905. Die beiden großen Figuren jeweils links und rechts im Bild gehören zur berühmten Dreiergruppe von Kom-Figuren und sind jetzt Teil des Ethnologischen Museums Berlin. Bildarchiv der Deutschen Kolonialgesellschaft, Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Bildnummer 043-3037-14.

Die Figuren sind Teil einer Dreiergruppe „counted among the Kom people's most sacred objects", von denen die fehlende Figur nach einem Raub in den 1960er Jahren in einer Galerie in den USA wiederentdeckt und unter dem Namen *Afo-a-Kom* 1974 nach Kom zurückgegeben wurde (Beumers und Koloss 1992a:301).[168] Inwieweit *invention of tradition* und Sakralisierung bei den beiden Fällen aus Kamerun eine Rolle spielen, führe ich in Kapitel 4 und 5 aus.

[168] Für eine Abbildung des zurückgekehrten *Afo-a-Kom,* der 1976 erstmals wieder der Öffentlichkeit präsentiert wurde, verweise ich auf Koloss (1999b:10). Ich kann an dieser Stelle nicht auf den komplexen Fall des *Afo-a-Kom* eingehen, dessen Rückgabe in ganz Kamerun gefeiert wurde. Daher verweise ich auf Brasch und Schneider (1974), Chechi, Bandle und Renold (2012), Knöpfli (2008:178) und Shanklin (1990).

An wen wird zurückgegeben?

Die Fragen nach (Neu)Konstruktion von Identität und Sakralisierung beleuchten die politische Dimension von Rückgabeforderungen. So analysiert Matthews anhand einer „unrechtmäßigen Rückgabe“ einer Trommel der Ojibwe (Nordamerika) aus einem Museum der Universität Winnipeg die Schwierigkeiten für Museen, mit den „richtigen“ AdressatInnen oder den „richtigen“ Nachfahren der Herkunftsgesellschaften zu verhandeln (Matthews 2014). Dabei wird die Repräsentationsfrage virulent. Wer fordert etwas für wen und wer spricht für wen? Dabei ist es wichtig, ob jeweils die staatliche oder private Ebene angesprochen wird. In Gesprächen wurde betont, dass eine eventuelle Rückgabe nur an ein Museum „vor Ort“ vorstellbar sei, nicht an Privateinrichtungen oder Privatpersonen: „It’s always better not to give objects to the so called source communities because there are a lot of struggles in the communities and between communities. It’s always better to find a local museum that you do the contract with, because they know the communities best“ (Tagungsbeitrag König, COMCOL/ICOM Europe-Tagung *Participative Strategies,* 02.11.2011, Berlin). In Bezug auf die politische Dimension von Rückgabeforderungen stellt sich auch die Frage nach (divergierenden) Vorstellungen von Eigentum und Umgang mit Dingen. Im Sinne von *property relations* können sich mit Dingen verknüpfte Ansprüche unterschiedlicher Akteure überschneiden.

Weitere Argumente

Abschließend möchte ich zu der Auswahl von Argumenten gegen Rückgabe, die mir im Rahmen der Feldforschung und Literaturrecherche begegnet sind, noch drei weitere hinzufügen. Zum einen das Argument: „Wenn wir die Sachen nicht hier hätten in Berlin, dann gäbe es diese Dinge nicht mehr und dann bräuchte man sich über nichts zu streiten“ (Interview Bolz, 07.05.2012). Diese Aussage wird untermauert durch Anfragen von Nachfahren der Herkunftsgesellschaften, die auf der Suche nach Dingen sind, die es bei ihnen nicht mehr gibt und die mitunter in den ethnologischen Museen z. B. in Berlin und München fündig werden.[169] Dennoch möchte ich festhalten, dass das damalige Tun nicht gegen rezente Forderungen immunisiert und aus heutiger Sicht fragwürdige Formen der Aneignung dennoch thematisiert werden sollten.

Das zweite Argument betont den immensen Wandel bei den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften durch Globalisierung, Christianisierung/Islamisierung etc., so dass die Nachfahren der HerstellerInnen „fehlendes Wissen“ über die Dinge hätten. In den letzten 130 Jahren haben sich aber auch die Wissenspraxen des Museums und das zugrundeliegende Dingverständnis stetig gewandelt. Dennoch scheint sich die Vorstellung von Kultur als etwas, das – in Anlehnung an die ethnologische Ret-

[169] So sprechen Ahrndt und Schmid vom Museum als einem „Archiv für Produktionstechniken“ (2012).

tungsideologie des 19. Jahrhunderts – verloren gehen kann und in der Vergangenheit „reiner" gewesen sei, zu wiederholen: „This has often required indigenous people to emphasize the essential, primitive, and primordial aspects of their culture […]" (Harrison 2013a:106). Fehle das Wissen über den „traditionellen" Umgang mit den Dingen oder werden sogar „neue" Praktiken im Sinne der *invention of tradition* „erfunden", sehen viele MuseumsmitarbeiterInnen eine Rückgabe kritisch.

Das dritte Argument bezeichnet Dinge im Sinne einer UNESCO-Rhetorik als „Weltkulturerbe" der ganzen Menschheit, welches in den Universalmuseen – so die Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin – als *shared heritage* stellvertretend bewahrt wird. So sei eine Rückgabe obsolet.

Nach der Diskussion des für und wider von Rückgabeforderungen, aus Sicht von Museumsakteuren der BRD, die ich in Kapitel 4 und 5 anhand der Fällen diskutiere, möchte ich einen kurzen Blick über die deutsche Museumslandschaft hinaus werfen und auf die Positionierung des Ethnologen Godelier, dem wissenschaftliche Direktor des Musée du quai Branly 1997–2000 verweisen, als eine Sichtweise auf Rückgabeforderungen:

> Heutzutage erheben die Nachfahren jener, die Gegenstände wegegeben oder verkauft hatten oder denen sie gewaltsam oder mit Tricks entwendet wurden, Anspruch auf deren Rückgabe, weil ein Teil ihrer Identität daran geknüpft bleibt. […] Wir werden nicht erleben, dass die Sammlungen westlicher Museen in naher Zukunft massenhaft in ihre Ursprungsländer zurückkehren werden. Es werden – und dies ist normal – immer wieder punktuell Ansprüche auf dieses oder jenes Objekt erhoben werden. Dies eröffnet die Möglichkeit zum Dialog und trägt dazu bei, einen Prozess der gegenseitigen Anerkennung miteinander konfrontierter Gesellschaften voranzutreiben. […] Wenn bei der Ausstellung und Kommentierung ein partnerschaftlicher Umgang gepflegt wird, können sie auch weiterhin im Westen verbleiben. Was sakrale Objekte angeht, so muss es den Museen gelingen, für *alle* Besucher eine sakrale Aura zu erzeugen und nicht nur für diejenigen, denen die Objekte heilig sind. (Godelier 2006:224)

Die Eröffnung und Rezeption des Musée du quai Branly war jedoch in Museumskreisen der BRD von Kritik begleitet. Der mangelnde Wille zur Selbstreflexion, der sich gerade in dekontextualisierten Ausstellung wie denen des Musée du quai Branly zeigt, lege, so Förster, die Vermutung nahe, dass Museen nicht bereit seien, Fragen nach Repräsentation und Rückgabe mit „Herkunftsgesellschaften" zu diskutieren (2008:20).

> What cultural narratives can be seen in museums and what are invisible? How do the interpretations produced by museums impact on individual subjectivities and identities? […] Museums are places where the past is incorporated into the present, where heritage and history are made (Rutherford 2005).

> Here there are opportunities to expose the ghosts, to review the hidden histories and to bring to visibility that which has been hidden. (Hooper-Greenhill 2007:375)

Rückgabeforderungen sind eine Möglichkeit für Museen, sich mit den „Geistern“ der Vergangenheit auseinanderzusetzen, indem die oft „verborgenen Geschichten“ der Dinge und damit verbundene Sammelpraxen, Erwerbungsumstände, Bewahrungskonzepte, Ausstellungspraxen und Selbst- sowie Fremdpositionierungen im Wechsellauf der Geschichte (neu) ausgehandelt werden.

2.4 Zwischenfazit

Im Sinne eines symmetrischen Zugangs habe ich in diesem Kapitel neben den menschlichen auch nicht-menschliche Entitäten wie (Museums-)Dinge, Klima, Depotbedingungen (Schränke, Insekten, Gifte), Labels, Beschriftungen, Unordnung und Eigensinn in den Blick genommen, die alle die kulturellen Biographien der Dinge prägten und bis heute prägen. Die in der Kolonialzeit in großer Zahl gesammelte „Flut“ der Dinge stellte die ethnologischen Museen, denen es anfangs auf die Sicherung möglichst vieler Dinge ankam, vor vielfache Herausforderungen und wirkte auch auf die Fachgeschichte der Ethnologie zurück. Die schiere Menge an Dingen, deren Erfassung von den MuseumsmitarbeiterInnen nicht mehr bewältigt werden konnte etwa, war ein Grund für einen Paradigmenwechsel in der Ethnologie hin zum Diffusionismus (Stelzig 2004:125–126). Die nach der anfänglichen Sicherung der Dinge geplante Kontrolle im Zuge einer Systematisierung erwies und erweist sich bis heute als Herausforderung für die Museen. Die *agency* der Dinge wird so einmal mehr deutlich.

Rückgabeforderungen treffen den Nerv ethnologischer Museen und bezeugen die Verletzlichkeit sowohl der Rückfordernden als auch der Museen (siehe Kapitel 1.3). Damit verbundene Debatten, welche in Deutschland erst einsetzen, sind geprägt von dieser Verletzlichkeit, die begleitet wird durch Verteidigung, Abwehr und (mediale) Skandalisierung. Den wenigen öffentlich bekannten Rückgabefällen, wie etwa dem von mir diskutierten Tange/Schiffschnabel, stehen öffentlich unbekannte Fälle, wie etwa dem von mir diskutierten Fall der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur gegenüber. Aushandlungen finden häufig fernab der Öffentlichkeit statt. Der theoretisch von *soft laws* wie den *Ethischen Richtlinien* ICOMs oder UNDRIP geforderten Dialogbereitschaft von Museen mit Nachfahren der Herkunftsgesellschaften steht eine komplexe Praxis der mangelnden Erfahrung mit Rückgabeforderungen seitens der Museen, Ängsten und Besitzansprüchen, die auch durch Rechtsinstrumente legitimiert werden, gegenüber. Ein emotionaler Umgang mit (zurückgeforderten) Dingen besteht neben einer wissenschaftlichen Herangehensweise an die Dinge auf beiden Seiten, Museen und Nachfahren der Herkunftsgesellschaften. Die Forderungen demokratisierender Debatten um Neuausrichtung, Beziehungsknüpfung und Multi-

perspektivität der Museen *(New Museum Ethics, New Museology),* die in geteilter Autorität und gegebenenfalls in Rückgabe münden, entfalten ihre Wirkmacht erst nach und nach.

Bevor ich mich nun in dieser Arbeit den beiden Fallbeispielen zuwende, gebe ich im folgenden Kapitel eine Übersicht über die Institution des Häuptlingtums in Kamerun, in dessen Kontext beide Rückgabeforderungen stehen.

3 Häuptlingtum – „Eine Geschichte von Anpassung, Kreativität, Widerstandsfähigkeit und Behauptung“

In Kamerun gibt es ca. 250 Gesellschaften, von denen die Mehrheit in Häuptlingtümer organisiert war bzw. ist (Mokake 2012:89).[170] Dabei bedingt die Vielzahl der Häuptlingtümer eine Heterogenität im religiösen, politischen und sozialen Bereich. Das Nachzeichnen der Rolle der traditionellen Autoritäten – historisch wie rezent – wird die beiden Kameruner Fallbeispiele kontextualisieren und verstehbar machen, weil die Protagonisten der beiden Forderungen sich als traditionelle Autoritäten definieren.[171]

Die umstrittenen Dinge und die mit ihnen verbundenen Aushandlungen (re-)etablieren Beziehungen zwischen Ding und Mensch, Akteuren in Kamerun untereinander und zur Diaspora sowie Akteuren in Deutschland und Kamerun. Eine wichtige Rolle spielen hierbei die sogenannten Häuptlinge. Sie sind es, die postkoloniale Diskurse um afrikanische Regierungsformen vs. westliche Demokratieimporte,

---

170 Die Bamileke stellen die größte Gruppe mit ca. 7 Millionen oder der Hälfte der Bevölkerung dar (Monga 2000:724). Andere Studien geben die Zahl von 276 ethno-linguistischen Gruppen für Kamerun an (Yenshu Vubo 2006:152, Fußnote 14).

171 Dabei ist der Fon der Nso‘, der die Ngonnso‘/Schalenträgerfigur zurückfordert, ein von der Regierung anerkannter *Chef Supérieur* während Prinz Kum’a Ndumbe III., der den Tange/Schiffschnabel zurückfordert, kein offiziell von der Regierung anerkanntes Amt bekleidet (siehe Kapitel 5 und 4).

Wiedergutmachung, Rückgabe und Reparation (ein)führen und unter anderem als Eliten und Mittler zwischen dem Globalen Norden und Kamerun sowie zwischen der nationalen und lokalen Ebene agieren. Gleichzeitig sind sie die Initiatoren für Re-/Neotraditionalisierung und kämpfen um politische Teilhabe sowie die Stärkung ihrer eigenen Position in den Gemeinschaften, aus denen sie stammen. Dabei gehören Geschichte und Gegenwart des Häuptlingtums in Afrika „zum Bemerkenswertesten", gerade weil diese Institution oft als unvereinbar mit „Entwicklung" und „Moderne" galt und gilt und vielfach Versuche unternommen worden sind, das Häuptlingtum abzuschaffen (Nyamnjoh 2003:122, Skalník 2008:183, Trotha und Krämer 2010:310). Diesen Versuchen zum Trotz kann in vielen afrikanischen Ländern von einer Revitalisierung des Häuptlingtums gesprochen werden (Bellagamba und Klute 2008 für Mali, Chabal, Feinman und Skalník 2004, Krämer 2014 für Südafrika, Mayer-Himmelheber 2004 für Uganda, Skalník 2008 für Ghana, Trotha und Krämer 2010). Dabei weist das Häuptlingtum Merkmale auf, die sein Überdauern auch innerhalb „moderner" (afrikanischer) Nationalstaaten begründen:

> Due to the informality of its social relations, the face-to-face character of its public sphere, a more consensual decision-making process and the very nature of chiefly leadership – which is based on authority rather than coercive power – chiefdoms frequently appear to suit people better in their quest for proximate forms of governance. (Chabal, Feinmann und Skalník 2004:58)

Im Rahmen der Bewegung der „afrikanischen Renaissance", die unter anderem von Cheikh Anta Diop und Thabo Mbeki inspiriert wurde, auf die sich einer der beiden Hauptakteure der Rückgabeforderung Kum'a Ndumbe bezieht, werden Forderungen nach einem afrikanischen Demokratieverständnis laut, welches auch eine Rolle für Häuptlinge vorsieht (Helfrich 2005:43–48, Mangu 2006).[172] Dabei sind nichtstaatliche Akteure wie Häuptlinge in den Ländern Afrikas nicht in Opposition zum Staat zu sehen, sondern als Teil eines „continuum within which the state and alternatives to state power have shown themselves to be mutually constitutive and interdependent" (Bellagamba und Klute 2008:11). Diese Interdependenz wird durch das Konzept der Parastaatlichkeit gefasst, welches als Prozess verstanden wird:

> Parastaatlichkeit ist eine Herrschaftsform, in der sich ökonomische, soziale und politische Akteursnetze lokaler oder internationaler Provenienz als Machtzentren innerhalb einer formell als Staat anerkannten territorialen Einheit konstituieren und einen Teil der Souveränitätsrechte der Zentralgewalt sowie der anerkannten Aufgaben im Kernbereich der staatlichen Verwaltung an sich ziehen. (Trotha und Krämer 2010:315)

[172] Gerade angesichts der pluralistischen Komposition afrikanischer Gesellschaften wird der westliche Demokratisierungsdiskurs zunehmend hinterfragt (Fisiy 1995:49).

Auch wenn afrikanische politische Institutionen mit dem Staat – kolonial und postkolonial – nebeneinander existieren, sind die Organisationsprinzipien des Staates und des Häuptlingtums grundverschieden. Als Gründe dafür führt Skalník an: „In contrast to the state, I would argue, the principle of chiefdoms rests on the use of consensus, tradition and religion as major political tools“ (2008:184). Trotha und Krämer gehen davon aus, dass das „neo-traditionale“ oder „moderne Häuptlingtum“ mit dem Kolonialismus verwoben ist:

> Ist die Geschichte des modernen Staates eine Geschichte des Scheiterns, ist die Geschichte des Häuptlingtums eine Geschichte von Anpassung, Kreativität, Widerstandsfähigkeit und Behauptung. Dazu gehört, dass die Kolonialherrschaft die Geburtsstunde des Aufstiegs des modernen Häuptlingtums war. […] In vielen Regionen etablierte die Kolonialherrschaft bekanntermaßen erst die Institution des Häuptlingtums. (2010:316)

Im Falle Kameruns betont Geschiere, dass in den segmentären Gesellschaften das Häuptlingtum in vorkolonialer Zeit schwach entwickelt war und durch die Kolonialzeit „aufstieg“ (1993:152). Diesen historischen Wechselbeziehungen zwischen (Kolonial-)Staat und Häuptlingen in Kamerun gehe ich im Folgenden nach.[173] Dabei führe ich auch die von Häuptlingen repräsentierten Gesellschaften der Duala und Nso‘ ein, aus denen die beiden Fälle von Rückgabeforderungen stammen.

3.1 Geschichte des Häuptlingtums in Kamerun mit Schwerpunkt Duala und Nso‘

3.1.1 Die Duala am Vorabend des Kolonialismus

Die Migrationsgeschichte der Duala ist umstritten (Eckert 1991:49, Austen und Derrick 1999:5). Der Ägyptologe und Häuptling der Akwa namens Nyabam Betote Akwa (1892–1976) verfolgte den „Ursprung“ der Duala zurück nach Ägypten. Mündliche Überlieferung zitierend verweist Wilcox als „Duala-Expertin“ auf einen „Ursprung“ im heutigen Gabun/Kongo (1994:63). Fest steht, dass die Duala in das Deltagebiet des Wouri-, Mungo- und Dibambeflusses migrierten (Wilcox 1994:17) und sich seit dem 15. Jahrhundert als *middlemen* (Austen und Derrick 1999) im Atlantikhandel zwischen den europäischen Mächten (Portugal, Spanien, Niederlande, Großbritannien, Deutschland) und den Bevölkerungsgruppen des sogenann-

[173] Die Vernachlässigung prä-kolonialer Zeiten ist durch die fehlenden Quellen begründet und reproduziert so bedauerlicherweise die irrige Vorstellung, dass Geschichtsschreibung erst mit Beginn der Kolonisation einsetzte. Im Laufe meiner Forschung konnte ich, auch bedingt durch den langen Zeitraum, der seit den kolonialen Ereignissen des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts vergangen ist, nicht ausreichend verifizierbare *oral history* in Erfahrung bringen. Wo dies dennoch gelang, lasse ich die Informationen in den Text einfließen.

ten küstenfernen Hinterlandes in Monopolstellung etablierten.[174] In dieser Mittelsmannposition erwirtschafteten sie mit gehandeltem Elfenbein und Sklaven sowie später mit Palmöl und Palmkernen, welche aus dem sogenannten Hinterland mittels Booten als dem zentralen Fortbewegungsmittel zur Küste befördert wurden, hohe Gewinne.[175] Handelsdynastien entstanden, deren Vertreter als Handelspartner auf Augenhöhe mit den Europäer auftraten. So stellt Eckert die Hypothese auf, dass es den Europäern in der „präkolonialen Phase auf politischem Wege nicht gelang, die politische Herrschaft der Duala in dieser Region anzugreifen und in ihrem Sinne zu manipulieren" (1991:86). Weder Landrechte noch das „Zwischenhandelsmonopol" der Duala wurden in dieser Zeit angetastet, was Eckert auf die Insistenz der Duala zurückführt und als Widerstand deutet.[176] Die Duala etablierten sich als *cultural broker* zwischen Europa und dem Hinterland (Austen und Derrick 1999:94, Eckert 1999:262).[177] Die durch regen Handel etablierten Beziehungen auch zu anderen Gruppen wie den Abo[178] oder Mungo bestehen zum Teil noch heute fort und reichten bis zum Grasland (Wilcox 1994:32).[179] Dabei nahm der Handel mit Sklaven durch mehrere Verträge – der erste davon 1841 zwischen den Briten und den

[174] Eckert definiert *middlemen* als „Küstenvölker, die in der Phase des präkolonialen Handels direkt mit den Europäern Handel betrieben. Hierbei exportierten sie aber keine im Rahmen der eigenen Wirtschaft produzierten Tauschobjekte, sondern lediglich solche, die sie im näheren und ferneren Küstenhinterland gegen europäische Importware eintauschten" (1991:67–68).

[175] Zu näheren Ausführungen über den Handel verweise ich auf Austen und Derrick (1999:108–120), Eckert (1991:66–79), Jaeck (1960) und Wirz (1972). Den Handel mit Sklaven und Elfenbein sowie europäischen Luxusgütern definiert Eckert als Prestigegüterhandel: „Der Prestigegüterhandel vollzog sich nicht auf offenen Märkten, sondern auf einer anderen sozialen Ebene: als Tausch zwischen Familienoberhäuptern und *Chefs* der jeweiligen Gesellschaften. Für die Dualahändler war es daher notwendig, persönliche Beziehungen zu diesen Hinterlandchefs aufzubauen" (1991:70).

[176] Für eine Problematisierung des Begriffs „Zwischenhandelsmonopol" als ein „paradoxes Kernelement zur Rechtfertigung des Kolonialismus" verweise ich auf Michels (2013:253–254).

[177] Dazu Zöller: „Die Dualla [sic] […] wohnen zwischen stammverwandten Völkern, mit denen sie Handel treiben und mit denen sie durch verwandtschaftliche Beziehungen noch enger verknüpft sind. Es sind das namentlich die Bassa-, Wuri-, Abo-, Mungo- und Bakwiri-Stämme" (1885:5).

[178] Für Ausführungen zu den Abo, die zum Teil auch Dinge für die Duala schnitzen, siehe Wilcox (1994:104, Fußnote 10) und Austen und Derrick (1999:6).

[179] Zeuge der weitreichenden Beziehungen und des Einflusses ist die Verwendung des Duala als indigener *lingua franca* der Küstenregion seit der Ankunft der Basler Mission 1886 (Eckert 1991:119). Die Rolle des Duala als Verkehrssprache dauert laut Wilcox bis heute fort (1994:22). Die Duala brachten große Mengen Perlen ins Grasland, wo sie der Verzierung von Dingen dienten, die mit dem Adel assoziiert waren (Wilcox 1994:98–99, siehe auch Kapitel 5). Im Jahre 1840 waren die Handelsverbindung zwischen Calabar, Doula und dem Grasland fest etabliert und Sklaven und Elfenbein bewegten sich gen Süden sowie europäische Exporte (Waffen, Tuch und Perlen) gen Norden. Als Währung dienten unter anderem Perlen und Kauris, die in der materiellen Kultur des Graslandes eine wesentliche Rolle spielen (Nkwi und Warnier 1982:90–93). Dieser Handel demonstriert Verknüpfungen zwischen Duala und dem Grasland auch in Bezug auf die materielle Kultur, die durch Dinge wie Perlen oder Kauris eine wesentliche Beeinflussung erfuhr, die sich am Fallbeispiel der Ngonnso'/Schalenträgerfigur wiederfindet.

Häuptlingen Bell und Akwa[180] – gegen Entschädigung für die Häuptlinge offiziell ein Ende (Zöller 1885:167).[181]

Die Duala waren in Häuptlingtümern organisiert: „Chieftaincy was the precolonial political system among Duala and related peoples“ (Wilcox 1994:24). Ihre Gesellschaft wird in den kolonialen Quellen als stratifiziert beschrieben, so dass es die Gruppe der Freien und die Gruppe der Sklaven aus dem Hinterland gab, welche in die Gesellschaft integriert wurden, aber eingeschränkte Rechte hatten.[182]

> The freeborn (wonja) constitute the upper class of Duala society. This group includes the Duala elite and aristocrats or pure-blood nobles (sekele), […] People not freeborn, those the Duala designate as slaves (mukom s., bakom, pl.), occupy the opposite end of the social hierarchy. (Wilcox 1994:25)

Als gemeinsamer Urahn der Duala wird Mbedi, Vater von Ewale, angesehen (Eckert 1991:52–53, Wilcox 1994:63). Eckert bezeichnet die „Beziehungen zwischen und innerhalb der Lineages […] aufgrund der Polygynie und der Exogamie [als, AS] sehr komplex“ (1991:52), was die Rekonstruktion von Genealogien im Rahmen meiner Feldforschung erschwerte. Sowohl die Angehörigen einer *Lineage,* als auch die einer Sublineage lebten in sogenannten *Towns* oder *Cantons,* die jeweils unter der Führung eines Häuptlings standen. Michels betont die dynamische, „komplexe und hochkompetitive Struktur“ in der einzelne *sango a mboa* oder „Familienchefs“ (Helfrich 2005:77) unter der Kontrolle von Ältestenrat und Bünden ihre Macht aushandelten (Michels 2013:247).[183]

Während der späteren deutschen Kolonialzeit in Kamerun (1884–1916) wurden diese Herrscher nach europäischem Politikverständnis auch als Könige, Prinzen oder Fürsten bezeichnet und als die obersten Vertreter eines Klans, deren Namen meist gleichlautend mit den *Towns* waren, behandelt. Zur Organisation der Dualagesellschaft schreibt Eckert weiter:

---

[180] Im Folgenden nenne ich die meist als King Bell und King Akwa bezeichneten traditionellen Autoritäten, die die Deutschen als an der Spitze der Duala stehend wahrnahmen, einheitlich Häuptling. Ihre Dualabezeichnung ist *Janea Lasam*.

[181] Erst Anfang des 20. Jahrhunderts aber wurde laut Eckert die inoffizielle Sklaverei schrittweise beendet, da auf den von Duala angelegten Kakaoplantagen nachweislich Abhängige arbeiteten (1991:114).

[182] Eckert betont aber, dass der Übergang vom Sklaven- zum Warenhandel diese Hierarchisierung untergrub, da nun auch Sklaven Möglichkeiten zum sozialen Aufstieg und zur Handelsbeteiligung hatten. Dies hatte zur Folge, dass „die Ausweitung des Handels die Duala-Gesellschaft in ihren Grundfesten erschütterte, da sie das Gleichgewicht von Verwandtschaft, politischer Macht und religiöser Legitimation aufhob“ (1991:90). Michels problematisiert die Übersetzung als „Sklaven“ und „Freie“ (2013:249–250).

[183] Für weitere Ausführungen zu traditionellen politischen Akteuren der Duala verweise ich auf Helfrich (2005:77–80) und Michels (2013).

> Die einzelnen Segmente […] sind vorzustellen als patrilineare und patrilokale Verwandtschaftsgruppen, deren Basis polygyne Großfamilien (mit 50–80 Individuen) bilden. Eine solche Kernfamilie konstituiert ein Haus, den *mboa* (Pl. *Mamboa*). […] Mehrere mamboa bildeten einen *diyo* (Sublineage), über dem wiederum ein *tumba* (Lineage oder Clan) stand. […] Mehrere mamboa, die sich auf einen gemeinsamen Ahnen beriefen, bildeten eine Lineage. Diese war gekennzeichnet durch organisierte Solidarität nach außen – insbesondere auf ökonomischer Ebene –, sowie die territoriale Vereinigung in einer Town. (1991:53–55)

Dabei mündete der Kampf um eine ökonomische Vormachtstellung immer wieder in gewaltvolle Auseinandersetzungen zwischen den *Lineages,* wie Wilcox belegt:

> The power and prestige of Duala rulers depended upon their ties to particular trading firms. […] The rivalries that developed among the Duala lineages in their vying for economic hegemony were so frequent and intense that disagreements often escalated into open warfare. (1994:36)

So profitierten laut Eckert die Dualaeliten materiell und in Bezug auf ihre Macht zunächst von der Kollaboration mit den europäischen Mächten (1991). Titel und Luxusgüter sowie Bestechungsgelder wurden von den Europäern offeriert und von den meisten Herrschern der Duala im Austausch gegen Handelsrechte und politischen Einfluss angenommen.[184] Der Einfluss der Europäer fand sich auch in der Kleidung der Eliten und der materiellen Kultur wieder:[185] „The Duala assimilated and transformed specific European influences into public statements of their access to European wealth. European flags, paints, and literacy became emblematic of elite Duala status" (Wilcox 1994:90). So schreibt etwa Buchner, der deutsche interimistische Reichskommissar, der den Tange/Schiffschnabel an sich nahm, über Häuptling Bell: „Auf Photographien aus früherer Zeit prangt er, ebenso wie auch andere Häuptlinge, Lock Priso zum Beispiel, in europäischem Gesellschaftskostüm mit Zylinderhut" (1887:48). Im Rahmen kultureller Aneignungsprozesse ist auch der Tange/Schiffschnabel selbst Ausdruck dieser Einflussnahme aufgrund europäischer Motive und der bei seiner Herstellung verwendeten europäischen Ölfarben.[186]

Wie war nun das Häuptlingtum bei den Duala organisiert? Den Häuptling und Gründer eines Hauses oder *mboa* bezeichnete man als *sango a mboa*. Die Familie der

[184] „Last, trade in luxuries may well provide an amicable, durable, and sentimental framework for the conduct of exchange in other goods […]" (Appadurai 1986b:39).

[185] Ich verweise auf Eckert (1991:117–118, Fußnote 76).

[186] Wilcox stellt die These auf, dass die farbenprächtige Bemalung der Tange auf europäischen Einfluss zurückgeht (1994:92–99). Dazu wurden ihrer Forschung zufolge spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts europäische Ölfarben verwendet, die ein begehrtes Tauschgut waren (Wilcox 1994:92–99): „[…] the Duala chiefs extended the decorative properties of paint into social status" (Wilcox 1994:99).

Bell wurden zu Beginn der deutschen Kolonialzeit repräsentiert vom *sango a mboa* Ndumbe Lobe Bell, der von 1858–1897 sein Amt bekleidete. Der Akwa-Klan stand zu Beginn der deutschen Kolonialzeit unter der Führung von *sango a mboa* Dika Mpondo Akwa.[187]

> Noch Anfang des 19. Jahrhunderts vertrat ein Chef, Bele ba Doo, die Gesamtheit der Duala nach außen. Er war das Oberhaupt der mboa, die dem Ahn am nächsten stand, er allein verhandelte mit den Europäern, die ihn, in Verkennung der realen Herrschaftsstruktur, als ‚King' Bell ansprachen. Doch bereits 1814 vermochte der junge Sango a Bonambela, Ngand'a Kwa, sich gleichberechtigt als ‚King' Akwa neben ‚King' Bell zu stellen. (Eckert 1991:74–75)

Zöller betont aber, dass diese beiden Häuptlinge keineswegs eine uneingeschränkte Herrschaft ausübten, sondern stattdessen „Lehnsverhältnisse" mit den jeweiligen anderen „Häuptlingen" unterhielten (1885:170). Eckert schreibt von einer „tiefen Krise", in die die Duala im 19. Jahrhundert geraten waren und legt Gründe dafür dar (1991). Die bereits seit 1814 manifeste Segmentierung beschreibt er als zunehmenden Unsicherheitsfaktor im politischen Gefüge und ein Merkmal der Krise. Die Gesellschaft der Duala teilte sich so erneut in den 1850er Jahren, aus Gründen der Handelsvorteile mit den Europäern (Eckert 1991:75). Von den Bonanjo/Bonadoo (Bell) spaltete sich die Sublineage Bonabele/Bonabéri ab (unter der Führung von Kum'a Mbape 1846–1916). Von den Bonambela/Akwa spaltete sich die Sublineage der Bon(a)ebele/Deido unter Eyum Ebele/Charley Dido ab.[188] Der Titel *King* blieb aber den Häuptlingen Bell und Akwa vorbehalten. Dazu Eckert:

> Die seit Ende der fünfziger Jahre im Verkehr mit den Europäern manifeste Teilung der Autorität zwischen vier Duala-Chefs darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß letztlich sowohl Bonabele als auch Bonaebele trotz ihrer Autonomie nach außen den Lineage-Chefs von Bonadoo (King Bell) bzw. Bonambela (King Akwa) untergeordnet blieben. Obwohl sie wiederholt gegen deren Oberherrschaft rebellierten und Anspruch auf Rang und Titel eines ‚King' erhoben […] blieb ihnen dies versagt. (1991:75)

[187] Eckert schreibt über die *primus-inter-pares* Position der *Chefs,* dass „formal keinerlei Unterschied zwischen irgendeinem beliebigen *sango a mboa* und einem Oberen wie Häuptling Bell oder Akwa bestand. Eine Differenz oder Hierarchie ergab sich lediglich aus der Tatsache, daß die wichtigsten Herrscher über eine größere Gefolgschaft verfügen konnten" (1999:32). Es sei daher der Begriff der „big men" vorgeschlagen worden, so Eckert.

[188] Innerhalb dieser vier großen *Lineages* gibt es die Schirmfamilien (Duala: S. *tumba,* Pl. *matumba*) die noch weiter unterteilt werden in Familien patrilinearer Abstammung (Duala: S. *mbia,* Pl. *mimbia*) (Wilcox 1994:24). Für eine Übersicht über eine „Duala political genealogy" verweise ich auf Austen und Derrick (1999:7).

Zum Verhältnis zwischen Häuptling Bell und Lock Priso, dem Besitzer des umstrittenen Tange, ist die Quellenlage dürftig, aber der Korrespondent der Kölnischen Zeitung Hugo Zöller (1852–1933), der Reichskommissar Nachtigal und dessen spätere Vertretung Buchner bei Verhandlungen und auch beim „Dezemberaufstand" 1884 zur Seite stand, schrieb über die „Zustände":

> An der rechten Seite liegen dicht an dicht am Flusse die mehr oder minder dem Häuptling Lock Prisso unterthänigen Dörfer Hickorn-Town, Bell Old King-Town, Green Joss-Town und Mortonville. […] Noch vor zehn Jahren konnte man behaupten, daß sämtliche Dualla [sic] zwei Königen, Bell und Acqua, unterthan sind. Neuerdings aber hat die niemals zu einer vollkommenen Monarchie ausgebildete königliche Macht solche Einbuße erlitten, daß Jim Equalla oder King Dido, welcher früher ein Häuptling König Acquas war, vollkommen selbstständig geworden ist, daß Lock Prisso, ein Häuptling König Bells, die Selbstständigkeit anstrebt und auch alle übrigen Orts-Häuptlinge bloß dann in vollem Maß gehorchen, wenn es ihnen grade so paßt. (Zöller 1885:5)

Die angedeuteten zunehmenden intragesellschaftlichen Spannungen und Machtkämpfe führten die Häuptlinge Bell und Akwa in einem Schreiben an den Premierminister Gladstone im Jahre 1881 als Gründe an, sie zu annektieren, da die Situation vor Ort unregierbar geworden wäre[189]:

> We are tired of governing this country ourselves; every dispute leads to war and often to great loss of lives, so we think it is the best thing to give up the country to you British men who no doubt will bring peace, civilization and Christianity in the country. […] We are quite willing to abolish all our heathen customs. (zitiert nach Doyle 1986:162)

Das in den Briefen unterbreitete Angebot nahmen die Briten lange nicht an, vor allem weil die Duala nicht bereit waren, ihre Landrechte sowie die Zwischenhändlerposition aufzugeben, so dass im Wettrennen der Kolonialmächte schließlich die Deutschen am 14. Juli 1884 die „Schutzherrschaft" über Kamerun errichteten.[190] Allerdings verstanden die Duala diese „Schutzherrschaft" eher als „eine Allianz mit begrenzter Kooperation" und nicht als die „Aufgabe der für sie wesentlichen politischen und wirtschaftlichen Ziele", so Eckert (1999:38).[191] Motiviert sei diese Verbindung

---

[189] Dieser Bitte voraus gingen andere Schreiben an die englische Königin (1879) und den englischen Konsul (1881) (Eckert 1991:47, Ngoh 1987:16–18).

[190] Für eine auf Primärquellen des Reichskolonialamtes beruhende kolonialkritische Analyse Kameruns vor und während der deutschen Annexion verweise ich auf Jaeck (1960).

[191] Michels betont ebenfalls, dass sich die Dualaeliten als gleichberechtigte (Handels-)Partner der Deutschen sahen, die mit dem Abschluss der „Schutzverträge" nach Schlichtung, Behauptung ihrer Stellung, Geltung des deutschen Rechtes, den Privilegien der deutschen Staatsbürgerschaft, Zugang zu

auf Seiten der Dualaeliten durch die schwindende Oberhoheit der Häuptlinge in ökonomischer und sozialer Sphäre gewesen (Eckert 1991:88). Seit Mitte des 19. Jahrhunderts waren zusätzlich zu den schon länger vor Ort handelnden Briten auch deutsche Handelsvertreter in Westafrika ansässig, vor allem das Handelsunternehmen C. Woermann (ab 1868) und Jantzen & Thormählen (ab 1875) (Bade 1975:347). Um die Oberhoheit über das Land zu behalten und die Monopolstellung als Zwischenhändler mit dem Hinterland nicht zu gefährden, wurde sowohl britischen als auch deutschen Handelsvertretern von den Duala zuerst verboten, an Land zu leben, so dass der Handel mit Booten, die zwischen den *Hulks* (abgewrackten Wohnschiffen) und dem Festland verkehrten, abgewickelt wurde. Später dann wurde es den Firmen erlaubt, Faktoreien auf gekauftem Land zu errichten, die sehr gut florierten.[192]

Gehandelt wurde neben Elfenbein, Palmöl und Palmkernen auch mit Branntwein, was im Reichstag mehrfach kritisch diskutiert wurde.[193] Die zentrale Rolle des Branntweins und der einheimischen sowie europäischen Abhängigkeit davon tritt bei Buchners Beschreibungen deutlich zutage (1914) und findet auch Ausdruck in der Materialität des Tange/Schiffschnabel selbst, wie ich in Kapitel 4.3.5 ausführe.[194] Der Import von europäischen Luxusgütern, Waffen und Schnaps auf Kredit brachte die lokalen Herrscher in Abhängigkeitsverhältnisse zu den Europäern[195] (Eckert 1991:76, Fußnote 78), die außerdem Zahlungen und Geschenke nutzten, um sich die Dualaeliten gewogen zu machen. So schrieb Buchner: „Freilich darf nicht unerwähnt bleiben, daß ohne Geschenke irgend ein Vertrag niemals zu stande kommen dürfte. Aber ohne solche materiellen Beweise des Wohlwollens läßt sich mit den Afrikanern überhaupt nicht verkehren“ (1887:71–72). Bevor ich aber die Verträge zwischen Duala und Deutschen ausführe, die den Beginn der Kolonialzeit in Kamerun markieren, gehe ich zuerst auf die Nso‘ in der prä-kolonialen Phase ein.

Bildung und dadurch Modernisierung und Industrialisierung – langfristig als „föderaler Stadtstaat“ – strebten (2013:270). Dies konfligierte mit den „normativen Vorstellungen, die die Deutschen mit dem kolonialen Projekt verbanden“ (Michels 2013:270).

192 Für eine tiefgreifende Analyse des Verlustes der Landeigentumsrechte an die Kolonialherren verweise ich auf Eckert (1999).

193 Für den Nachvollzug dieser Debatten verweise ich auf die Reichstagprotokolle 1884/85, welche online verfügbar sind unter http://www.reichstagsprotokolle.de/rtbiaufauf_k6.html < 05.01.2019>.

194 Zur Rolle des Branntweins heißt es bei Jaeck: „Billiger Branntwein hamburgischer Herstellung wurde in sehr großen Mengen eingeführt. Das blieb nicht ohne Folgen für die physische und moralische Verfassung der Kameruner Bevölkerung. Der Schnaps war ein wichtiger Bundesgenosse der europäischen Kaufleute bei allen Verhandlungen mit den Kamerunern“ (1960:34). Für eine Übersicht über Importe und Exporte von 1891–1912 verweise ich auf Ngoh (1987:51–53).

195 Eckert belegt, dass Häuptling Bell zum Zeitpunkt der Annexion bei „Woermann hohe Schulden hatte und so leicht erpressbar war“ (1991:96, Fußnote 11).

3.1.2 Die Nso‘ am Vorabend des Kolonialismus

Im Gebiet des sogenannten westlichen Kameruner Graslandes geht die Geschichte des Häuptlingtums bis weit vor die koloniale Eroberung der Region zurück.[196] So gab es in der vorkolonialen Zeit dort etwa 100 Häuptlingtümer (Terretta 2010:227). Diese unterschieden sich in Größe (200–60000 Bewohner) und Einfluss (Fowler und Zeitlyn 1996:3).

> It was a region characterized throughout the eighteenth and nineteenth century by shifting diplomatic alliances and skirmishes over territory as the most powerful chieftaincies sought to achieve and preserve the status of *lepue* – a term designating a sovereign polity that paid tribute to no other ruler outside its borders. (Terretta 2010:227–228)

Durch stete Migration, Gabentausch (Frauen, Sklaven und Prestigegüter wie Elfenbein, Leopardenfelle, Messingpfeifen), Handel (Kolanüsse, Sklaven) sowie Diplomatie und Kriege standen die Häuptlingtümer des Graslandes in regem Austausch und gegenseitiger Beeinflussung. Allianzen und Verträge, wie etwa zwischen Nso‘ und Kom, Baba, Bum, Bamunka oder Ntem, sicherten gegenseitige Unterstützung in Friedens- und Kriegszeiten (Kaberry 1962:288, Nkwi 2011:28).

Den Herrscher der Nso‘ bezeichnet man als Fon, so dass man auch von einem Fontum statt Königtum sprechen kann. Chem-Langhëë beschreibt das Fontum der Nso‘ in der vorkolonialen Zeit als eines der größten, welches durch Annexion schwächerer Nachbarn – sowohl friedlich als auch kriegerisch – an Status und Ausdehnung gewann (1983:655). Durch die geographisch bedingte relative Isolation des Siedlungsgebietes der Nso‘ waren diese im Vergleich zu den Duala an der Küste weniger in Handelsnetzwerke eingebunden; und Kontakt zu Europäern entstand erst durch die Expedition von Eugen Zintgraff um 1890. Umsiedlungen im seit jeher dicht besiedelten Grasland waren im 19. Jahrhundert bedingt durch einen Druck von Norden, den die Raubzüge oder *Jihads* unternehmenden muslimischen Fulani und Chamba auf der Suche nach Sklaven etablierten (Nkwi und Warnier 1982). So wurde der Hauptsitz des Fon der Nso‘ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von Kovifem nach Kumbo (gegründet 1825) verlegt, wo er sich noch heute befindet. Trotz dieser Bedrohungen dehnte sich das Häuptlingtum der Nso‘ im 19. Jahrhundert aus und hatte Ende des Jahrhunderts ca. 20000 Einwohner, die neben

[196] Das westliche Kameruner Grasland oder Bamenda Grasland (fortan Grasland) ist ein Hochplateau, welches sich über die heutige Nordwest-Region (frz. *Région du Nord-Ouest*) und Südwest-Region (frz. *Région du Sud-Ouest*) an der Grenze zu Nigeria erstreckt. Diese beiden einzigen anglophonen Regionen Kameruns bildeten zuvor das sogenannte „Southern Cameroons“ (1922–1961). Unter den Häuptlingtümern des anglophonen Graslandes ist das der Nso‘ das größte. Trotz linguistischer und „ethnischer“ Unterschiede der diversen Häuptlingtümer haben diese die Zentralität des Häuptlingtums, die große Bedeutung der männlich dominierten Geheimgesellschaften und die Betonung von Titeln und Rängen als politischen Attributen gemein (Goheen 1992:393).

dem Entrichten von Abgaben auch Reparaturarbeiten am Palast des Fon vornahmen (Nkwi und Warnier 1982:96, 134).

Enge Beziehungen bestanden zwischen Nso‘, Oku und Mbiame, die laut Nkwi und Warnier auch durch eine gemeinsame, brüderliche Gründungsgeschichte verbunden sind (1982:132). Im Rahmen der Feldforschung wurden mir nahezu identische Versionen einer Gründungsgeschichte erzählt, die auch die Bamun als „Brüder“ sieht und die ich hier in Kürze wiedergeben möchte, da sie eng mit der Geschichte der Ngonnso‘ verbunden ist. Drei Geschwister, Jing, Lee und Ngonnso‘, verließen wegen Thronstreitigkeiten den Hof ihres Vaters in Rifem. Auf ihrer Wanderung trennten sich ihre Wege und Ngonnso‘ musste alleine weiter gehen. Sie traf auf die Visale, die ihr folgten und gründete so durch ihren Sohn als den ersten Fon im Jahre 1394 das Königreich der Nso‘ in Kovifem.[197] Die Brüder von Ngonnso‘ gründeten die Königreiche Bamun (Nchare Yen) und Mbam (Nditam).[198] Ngoh geht sogar so weit, dass es Nachfahren der Bamun-Dynastie waren, die Nso‘ gründeten: „According to tradition one of the descendants of the Bamun royal throne founded the Nso kingdom in the Bamenda Grassfields“ (1987:5).[199] Im Jahre 2005 wurde eine genetisch-anthropologische Studie bei den Nso‘ durchgeführt, die zu belegen scheint, dass Ngonnso‘ innerhalb der letzten 1000 Jahre mit den Jäger-Sammlern der Visale zusammentraf, die ihre Herrschaft akzeptierten und eine *mtaar-Lineage* wurden. Weiterhin bestätigen die Daten die orale Tradition, dass Ngonnso‘ als Urahnin der Nso‘ die Mutter des ersten Fon war (Veeramah et al. 2008). Allen Gründungsversionen gemein ist die Selbstdefinition der Nso‘ als zur Gesellschaft der Tikar gehörig. Das sogenannte „Tikar-Problem“ verweist auf eine mögliche Identitätskonstruktion in der Kolonialzeit, da weder Sprache noch Kultur der heutigen Häuptlingtümer mit Tikar-Ursprung Gemeinsamkeiten mit den Tikar selbst aufweisen: „[a] claim to Tikar dynastic origin may also be a claim to the qualities of kingship attributed

---

197 In Kovifem sind 18 Fon begraben, an deren Gräbern heute regelmäßig Zeremonien stattfinden. Kovifem ist nach wie vor spirituelles und rituelles Zentrum der Nso‘. Wahrscheinlich wurde es im 17. Jahrhundert gegründet (Nkwi und Warnier 1982:133). Für eine Genealogie der Fon der Nso‘ verweise ich auf http://www.worldstatesmen.org/Cameroon_native.html <05.01.2019>. Dort sind die Herrscher seit dem 17. Jahrhundert namentlich benannt. Das 14. Jahrhundert ist als Gründungszeitraum angegeben. Kaberry geht wie Nkwi und Warnier von einer Gründung im 17. Jahrhundert aus (1962:285).

198 Obwohl mir recht ähnliche Versionen der Gründungsgeschichte erzählt wurden, ist diese historisch gesehen kontrovers. So beschreiben Nkwi und Warnier, dass von den drei Brüdern (!) aus Rifem einer namens Jing die Nso‘ gründete, sein älterer Bruder gründete das Königreich Oku und der jüngste gründete Mbiame (1982:132). Es geht jedoch über das Ziel dieser Arbeit hinaus, diese Kontroverse eingehender zu diskutieren. Auf die Frage warum in allen Gründungsversionen vor den 1980er Jahren Ngonnso‘ nicht benannt wird gehe ich in Kapitel 5.3 ein.

199 Die Beziehungen zwischen den Nso‘ und den Bamun waren seit jeher eng, wenn auch nicht immer friedlich. Der Bamun-Nso‘ Krieg von ca. 1885 forderte 3000 Menschenleben und der Kopf des Herrschers Nsa’ngu wurde als Trophäe von den Nso‘ mitgenommen (Nkwi und Warnier 1982:135–136, Nkwi 2011:33).

to Tikar kings. […] a political statement legitimising sacred kingship“ (Fowler und Zeitlyn 1996:8, 15). Die damit verbundene Kontroverse gilt als ungelöst.[200]

Wie die Duala waren auch die Nso‘ eine stratifizierte Gesellschaft, die sich in Freie und Sklaven teilte.[201] Die Freien wurden weiterhin unterteilt in vier Gruppen: Adlige[202], Bürger, sogenannte Palastdiener (*retainer,* siehe unten) und Tributpflichtige (Kaberry 1962:288–289). Die Adligen (*wonto* oder Prinzen / Prinzessinen und *duiy*) waren durch Blutsverwandtschaft eng mit Kovifem und den Gründerahnen der Nso‘ verbunden. Die soziale Kategorie der *mtaar* oder Bürger bezeichnete die indigenen Bewohner des Landes, auf dem die Nso‘ sich niederließen (Chem-Langhëë 1995:178). Sie wurden auch „real Nso people or people of the earth“ genannt (Kaberry 1959:370). Die vierte Kategorie umfasst die *nshilaf* (Lamnso‘: Pl. *nshilafsi,* übersetzt von Kaberry als *retainer*) oder Palastdiener, die sich um das Wohlergehen des königlichen Hofes kümmerten.[203] Auch waren sie eng mit der Geheimgesellschaft *Ngwerong* verbunden, welche Legislative und Exekutive ausübte und den Fon kontrollierte (Chem-Langhëë 1983:655).[204] Eine weitere wichtige Geheimgesellschaft, die wie *Ngwerong* ihr Versammlungshaus nahe dem Palast hatte, war *Ngiri* und bestand nur aus Prinzen. Der Zugang zu den Geheimgesellschaften war (auch) käuflich und elementar für die Verbesserung von gesellschaftlichem Einfluss und sozialer Stellung.

Die soziale Stratifikation der Nso‘ war verbunden mit einem elaborierten System von Titeln wie *shey* (für Vorsteher von Niederlassungen einer *Sub-Lineage,* auch *Lordling* genannt), *faay* (u.a. für Dorfvorsteher einer *Lineage,* von Kaberry als *Lord* bezeichnet) und *shuu faay* (nationaler Ratsherr, *kibai,* auch großer Lord) (Chem-Langhëë 1995:180, Kaberry 1959:370). Weitere Titel waren *Fai Tawong* (Vater des Landes) für einen Sohn des Fon und *Ya Yewong* für eine der Töchter des Fon. *Ya Yewong* (Mutter des Landes) war „Hohepriesterin“ und assistierte dem Fon gemeinsam mit *Fai Tawong* im „Staatskult der königlichen Ahnen“ (Nkwi und Warnier 1982:139). Weiterhin gab es den *Fai wo Ndzendzef,* der als zweitwichtigste Person neben dem Fon automatisch Mitglied von *Ngwerong* wurde, im Rat der Sieben und im Sukzessionsrat für den Fon wirkte und dadurch Zugang zum inneren Palast hatte

---

[200] Nkwi und Warnier berichten von einer Zeremonie 1964, in welcher der Kimi-Häuptling (heute Bankim) den Fon der Nso‘ und den Sultan von Foumban als seine Söhne inthronisierte, um den Tikar-Ursprung zu bekräftigen (1982:132). Fowler und Zeitlyn hingegen äußern Zweifel an der Legitimierung eines Tikar-Ursprungs durch das durchgeführte Ritual: „Such conondrums do not mean in any simple sense that the Bamun, or the Nso‘ *are* Tikar or come from Bankim“ (1996:12).

[201] Für nähere Ausführungen zu Rolle, Status und Aufgaben der Sklaven verweise ich auf Chem-Langhëë (1995).

[202] „The royal clan is large and includes also the accessory clans of three *vibai* [state councilors, AS] – Ndzendzef, Tankum, and Lun“ (Kaberry 1959:370).

[203] Für nähere Ausführungen zu den *nshilafsi* verweise ich auf Kaberry (1962) und Nkwi und Warnier (1982:137–138).

[204] Für nähere Ausführungen zu *Ngwerong* verweise ich auf Chem-Langhëë (1995:138–139) und Kaberry (1962:289–291, 296). Wichtig für die materiellen Dinge und den Umgang damit ist: „Nwerong owned sacra and masks“ (Kaberry 1962:289).

und die Erlaubnis, den Schrein des Erdkultes *(House of the country) lafwong* zu betreten (Kaberry 1962:288). Auch die Mutter des Fon, sowie jene vorangegangener Afon (Pl. von Fon) hatte eine besondere Stellung am Hof inne. Diese Titel- und Würdentrager hatten großen sozialen und politischen Einfluss, den sie unter anderem in unterschiedlichen Versammlungen wie *kibai ke samba* (Rat der Sieben) und *vibai ve vongi* (Rat des Reiches) ausübten (Nkwi und Warnier 1982:139, Kaberry 1959:374). Als Basis ihrer sozialen Identität sicherten sich vor allem Männer Titel, Land und (wirtschaftlichen) Einfluss durch Verbindungen zum Hof, den sie unter anderem mit Geschenken bedachten (Goheen 1992:404).

Zu Verteidigungszwecken wurden Kriegslogen unterhalten *(manjong),* die sich in zwei Sektoren teilten (*gham* und *baa*), denen jeweils ein sogenannter *mfoomi* vorstand (Fanso und Chem-Langhëë 1996). Diese trieben auch Steuern ein und organisierten Arbeitseinsätze etwa zur Instandhaltung des Palastes (Kaberry 1959:372). All diese Titelträger, Palastdiener und andere, waren zentral für die Organisation des politischen Alltags der Nso‘: „The chief's dignitaries, councillors, sub-chiefs and retainers performed a majority of government duties“ (Nkwi 1979:100).

Das Zentrum des Hofes und des ganzen Reiches bildete der Fon, dessen Amt in patrilinearer Erbthronfolge bestimmt wurde. Er wurde als sakraler König gesehen, der über königliches *sëm* (Magie, Zauberei) verfüge, nächtliche Anderweltreisen auf der Suche nach Fruchtbarkeit und Reichtum für das Fontum unternahm und sich in einen Leoparden oder Löwen verwandelte. Den Palast bezeichnet Chilver als „storehouse of thaumaturgical talent“ und betont, dass das Fontum an sich und nicht der Fon als Person als sakral galt (1990:235–237, 244). Auf Basis langjähriger Feldforschung seit den 1940er Jahren beschrieb Kaberry das Fontum der Bamenda-Tikar Region wie folgt:

> At the centre […] stood the sacred king who through his ritual installation took on certain attributes of immortality: he was, on occasion, addressed as God; he was never ill – it was the country that swayed, the palace was hot; he never died – he was lost or the sun was extinguished. His ritual powers were associated with the fertility of the land and its people; he was the chief priest of the cults of the royal ancestors and God – sometimes identified with the earth. But if the earth refused, if the country did not prosper, then he had been rejected by his ancestors and God […] it was the regulatory society that took action. (1962:286–287)

Zusammenfassend betont Kaberry, dass das politische System der Nso‘ von Wandel und Anpassung an innere und äußerer Faktoren geprägt ist: „It has its ideology of chieftainship, of authority and responsibility, and a set of constitutional principles which have been applied and even reinterpreted to meet new political situations“ (1959:375–376). Auf diese Anpassungsfähigkeit und Dynamik, welche das Fontum bis heute haben existieren lassen, werde ich im Folgenden immer wieder zurück-

kommen. Wie veränderte sich nun das Häuptlingtum in Kamerun, vor allem bei den Nso' und Duala in der Kolonialzeit?

3.1.3 Kolonialismus und Häuptlingtum in Deutsch-Kamerun 1884–1914

Auch wenn besonders in Westafrika das Häuptlingtum als „gardien de la tradition africaine" bezeichnet wird, gibt es kein Häuptlingtum, was nicht wesentlich durch die koloniale Zeit geprägt und gestaltet wurde und somit heute als „neo-traditional" gilt (Trotha und Krämer 2010:318). Im Rahmen ihrer „Schutzherrschaft" beeinflussten die deutschen Akteure die Institution des Häuptlingtums, straften Widerstand und förderten jene Häuptlinge, die kooperierten (Ngoh 1987:43). Grundlegend wurde auf lokaler Ebene die Position der traditionellen Autoritäten bewahrt und sogar ausgebaut (Chem-Langhëë 1983:656). Häuptlinge führten (zuweilen gegen den Willen der Bevölkerung) Verwaltungsaufgaben wie Steuereintreibungen durch, organisierten Zwangsarbeit und sprachen Recht, wobei ihr Einfluss auf die Bevölkerung als nutzbringend von den Deutschen gesehen wurde (Schaper 2012:125). Im Gegenzug erhielten sie unter anderem militärische Unterstützung (Ngoh 1987:42): „The most significant modification the Germans introduced in the traditional system was to appoint some village heads and chieftains as the local authorities over their rivals and to uphold the authority of such appointees by the German bayonets" (Chem-Langhëë 1983:656). Auch der Aufenthalt in Deutschland zu Bildungszwecken, den vor allem viele Duala nutzen, wurde als „Belohnung" für eine Kooperation der Häuptlinge mit den Kolonisatoren gesehen.[205]

Die deutsche Kolonialpolitik in Kamerun bezeichnet Ngoh als eine Mischung aus *indirect rule* und *divide-and-rule* (Ngoh 1987:41–42). Chilver beschreibt es als „delegated administration and emergency intervention" (zitiert nach Niba 1995:66). So wurden *Oberhäuptlinge, Häuptlinge* und *Unterhäuptlinge* im Sinne einer „loyalen, hierarchisch gegliederten Elite" geschaffen, die als „Organe" der „Verwaltung die koloniale Herrschaftsausübung stützten" (Schaper 2012:114). Die Installierung dieser „zentralen politischen Autoritäten" hierarchisierte die „heterogenen politischen Strukturen, insbesondere der stärker segmentären Gesellschaften, in denen es zuvor keine zentralen politischen Autoritäten gegeben hatte" (Schaper 2012:114).[206] Der koloniale Einfluss erstreckte sich unter anderem auf die Kleidung und Ausstattung sowie die Pflichten der Häuptlinge:

---

205 Gouaffo bezeichnet darüber hinaus den Deutschlandaufenthalt junger Menschen der Kameruner Elite, vor allem aus Douala kommend, als einen „Katalysator des eigenen Selbstbewusstseins und Anfang des Kampfes um eigene Rechte oder die Rechte des eigenen Volkes" und führt beispielhaft einige Biographien aus (2007:67). Finanziert wurden diese Aufenthalte unter anderem durch *kumi* eine „Abgabe an Waren, die europäische Händler an die *Kings and Chiefs* zu zahlen hatten, bevor der Handel überhaupt beginnen konnte" (Michels 2013:256).

206 Dennoch betont Schaper, dass die Kolonialverwaltung nur „punktuell Einfluss auf die lokalen Machtverhältnisse" hatte in einem von „chaotischen und dynamischen Verhältnissen" geprägten Kamerun (2012:116).

> Once a person was recognised as a chief by the colonial authorities, he was given official papers, a booklet *(Hauptlingsbuch)* [sic], a cane, hats, flags and uniforms. The chief's *Hauptlingsbuch* contained various information for the German administrators such as the name of the chief and the distance of his village from the nearest administrative station. In order to work closely with the chiefs, a 'day of chiefs', *Hauptlingstage* [sic] was declared at the level of each district. […] During such meetings, the German administrator reminded the chiefs of their duties to the regime. The chiefs, on their part, told the administrator the happenings in their respective areas of jurisdiction. In order to carry out the orders of the administration, the chiefs had at their disposal the colonial police, *Polizeigewalt*. (Ngoh 1987:43)

Deutsche Kolonialbeamte intervenierten in Besetzung und Nachfolge politischer Positionen des Häuptlingtums und bildeten so einen „neuen gewichtigen Faktor innerhalb der lokalen Machtstrukturen" den viele (neo-)traditionale Autoritäten zu nutzen versuchten (Schaper 2012:123). Dabei, so Schaper, sei das Verhältnis zwischen lokalen Autoritäten wie Häuptlingen und den Deutschen komplexer und ambivalenter gewesen, als es die vereinfachende Dichotomie von Kollaboration und Widerstand fassen könne (2012:124–128).

Im Falle der deutschen Inbesitznahme Kameruns waren die Duala durch ihre vorherigen Kontakte zu Europäern und ihre Zwischenmonopolstellung im Handel diejenigen, mit denen die Vertreter des deutschen Reiches die „Schutzverträge" schlossen.[207] So wurde die zentrale Rolle der Duala, die die Deutschen unterstützten, weiter ausgebaut und ihnen im Laufe der Kolonialzeit offizielle Macht übertragen (Austen und Derrick 1999:98).[208] Die Folgen dieser Duala-Deutschen Kooperation waren anfangs nicht absehbar:

> The German goal had been to transform the chiefs from factional leaders into the depoliticised instruments of low-cost colonial administration. However, by the very act of creating an authority more powerful than anything which had been known previously, the European regime raised the political stakes […]. (Austen 1996:72)

Intragesellschaftliche Spannungen wurden durch den Kolonialeinfluss eher verstärkt als beendet, wie der Hegemoniestreit zwischen dem Bell- und dem Akwaklan (1885–1911) belegt. Wie aber kam es faktisch zur Errichtung des „deutschen Schutzes über Kamerun"?

---

[207] Für eine kritische Sicht auf diese „Schutzverträge" verweise ich auf Michels, die argumentiert, dass deutsche Kaufleute und Regierung durch die Verträge von 1884 „die Schutzherrschaft der unabhängigen Könige" *Cameroons* anerkannten (2013:243).

[208] Douala war auch die erste Hauptstadt Kameruns von 1885–1901, gefolgt von Buea und Yaoundé.

Die Inbesitznahme und die Duala

Koloniale Interessen wurden im Deutschen Reich primär vom Handel vorangetrieben. Entstehen sollten nicht für das Kaiserreich kostenaufwändige Kolonien, sondern von Händlern privat verwaltete „Schutzgebiete“, die Bismarck so benannte, da in ihnen die Interessen des Handels geschützt werden sollten.[209] Der große Einfluss Adolph Woermanns, dem seinerzeit größten Privatreeder der Welt, erstreckte sich laut Zöller sogar auf Bismarck[210]:

> Am 27. April 1884 hatte Fürst Bismarck mit Herrn […] Woermann eine auf Kamerun bezogene Unterredung und am 1. Juni schiffte sich zu Gibraltar der deutsche Generalconsul Dr. Nachtigal an Bord Sr. M. Kanonenboot Möwe ein, um einen ausgiebigen Schutz der deutschen Interessen in Westafrica anzubahnen. […] und am 14., nachdem bereits von C. Woermann und Jantzen und Thormählen gemeinschaftlich, teils von C. Woermann allein eine Anzahl Verträge abgeschlossen worden waren [hisste Nachtigal die Flagge, AS] in den drei am linken Ufer des Kamerun-Flusses gelegenen Ortschaften: König Bells Stadt, König Acquas Stadt und Dido-Stadt. (Zöller 1885:169)

Die vorausgehenden Verhandlungen, geführt von den Vertretern der Handelsunternehmen, seien laut Jaeck zäh gewesen (1960:64–67).[211] So schreibt ein Handelsvertreter an Woermann: „*Viel* Geld wird die Sache kosten, wenn sie gelingt, denn es sind zu viele Leute, die haben müssen. Die Kings haben nicht den Einfluß, wie Sie wohl angenommen haben…“ (zitiert nach Jaeck 1960:64). Und bei Ngoh heißt es: „[…] the Germans finally convinced kings and chiefs with promises of gifts and money to accept the German annexation“ (1987:27). Der „Schutzvertrag“ mit den Häuptlingen Ndumbe Lobe Bell und Mpondo Dika Akwa wurde am 12.07.1884 von Nachtigal, dem Reichskommissar für die Westküste Afrikas, im Auftrag von Bismarck unterzeichnet.[212] Darin wurden Souveränität, Verwaltung und Gesetzesgewalt

---

209 Dazu Schaper: „Ursprünglich hatte die deutsche Regierung geplant, die Kolonien indirekt über Handelsgesellschaften zu regieren, die mit staatlichem Schutz versehene Hoheitsrechte ausüben sollten“ (2012:43).

210 Zur Rolle Woermanns schreibt Jaeck: „Seit Oktober 1884 saß Adolf Woermann als nationalliberaler Abgeordneter im Reichstag, wo er als Inkarnation des Kolonialismus galt und keine Rücksichten kannte, wenn es um die Verteidigung der Grundlage seines Geschäfts, d.h. den Schnapshandel mit Westafrika, ging“ (1960:44). Für weitere Ausführungen verweise ich auf Eckert (1991:93–96).

211 „[Die Vertreter, AS] konnten die gewünschten Verträge nicht ohne Schwierigkeiten erkaufen, da sehr viele Duala sich dem Anschluß an das Deutsche Reich widersetzten“ (Jaeck 1960:64).

212 Begleitet wurde die Übertragung der Souveränität aber von den schriftlich formulierten und vom deutschen Konsul gegengezeichneten „Wünschen der Kamerun-Leute“, in denen die Dualaeliten auf Landrechte und das Fortbestehen des „Zwischenhandelsmonopols“ sowie der Polygamie bestanden (Eckert 1991:96–97, Jaeck 1960:67–68). Diese weitreichenden Forderungen interpretiert Eckert als Beleg für das Selbstbewusstsein der „Duala-*Chefs*“, die durch das Errichten der „Schutzherrschaft“ keine Aufgabe ihrer Stellung sahen (1991:96–97).

der Herrschaftsgebiete der beiden Häuptlinge an die Handelsunternehmen C. Woermann und Jantzen & Thormählen übertragen. Dabei versicherte Häuptling Bell, im Namen all seiner „Untertanen" zu agieren, deren Unterschriften daher nicht nötig seien (Eckert 1991:121). Dieser Vertrag wurde drei Tage darauf am 15.07.1884 von zwölf weiteren Häuptlingen per Kreuzzeichen bestätigt. Im Gegensatz zur deutschen Kolonie Deutsch-Ostafrika wurde Kamerun aber nicht von einer Handelskompanie verwaltet: „Bereits kurz nach ‚Erwerb' der Kolonie Kamerun im Jahre 1884 wurde sie der formalen Herrschaft des Deutschen Reiches unterstellt, die Kolonialbeamte als direkte staatliche Vertreter ausübten" (Schaper 2012:15). Der Vertrag wurde nicht von Nachtigal, sondern nur noch von den Vertretern der beiden deutschen Handelsunternehmen unterzeichnet, namentlich Eduard Schmidt für die Firma C. Woermann, Johannes Voß für die Firma Thormählen und Eduard Woermann als Zeuge. In der Zwischenzeit wurde: „ […] durch das Hissen der Flagge am 14. Juli 1884 das völkerrechtlich relevante Zeichen der ‚effektiven Besetzung' vollzogen" (Félix-Eyoum, Zeller und Michels 2011:37). Trotz der zahlreichen Unterschriften unter dem „Schutzvertrag" verweigerte ein pro-englischer Häuptling namens Kum'a Mbape (Lock Priso) aus Bonabéri (Hickory Town) die Unterschrift und damit die Anerkennung des Vertrages (Jaeck 1960:69). Bereits in den 1870/80er Jahren hatten Segmente der Duala-Gesellschaft, darunter Bonabéri, sich gegen Häuptling Bell aufgelehnt (Austen 1996:66). Nach Hissen der deutschen Flagge in Hickory-Town „gegen den Protest der Einwohner" (Jaeck 1960:70) am 28.08.1884 und der formalen Errichtung des „Schutzgebietes" leistete ebendieser Kum'a Mbape (Lock Priso) Widerstand gegen Häuptling Bell und die Deutschen:

> Disaffection for the German annexation culminated in December 1884 when the Bonaberi chief, Kum a Mbape, rebelled and burned Bell Town. Buchner summoned Admiral Knorr, commander of the West African Squadron, who with the marines and naval gunfire, put down the revolt. (Wilcox 1994:77)

Dabei traten schon vor dem „Schutzvertrag" bestehende, intragesellschaftliche Rivalitäten zutage, so dass Kum'a Mbape (Lock Priso)[213] – ehemals der wichtigste *Unterhäuptling* und Bruder Häuptling Bells – die Situation nutzen wollte, um seine Machtsphäre zu erweitern (Austen und Derrick 1999). Außerdem erwähnt Zöller Territorialstreitigkeiten als Kriegsauslöser: „Die zwischen König Bell und dem Häuptling Lock Priso streitige Ortschaft Bonandalla hat auch Anlaß dazu gegeben, daß 1884 ein Bürgerkrieg ausbrach" (1885:5).[214] Zusammenfassend repräsentierte

[213] Zu Lock Prisos Stellung heißt es in einer deutschen Quelle „[u]nter Bells Lehnsleuten ragte seit längerer Zeit einer, nämlich Lock Prisso, der erste Häuptling von Hickorn Town, ebenso so sehr durch Macht und Ansehen hervor, wie Heinrich der Löwe zur Zeit Barbarossas" (Zöller 1885:170). Austen bezeichnet Kum'a Mbape als Häuptling Bell theoretisch untergeordnet (1996:66).

[214] Die Bezeichnung als „Bürgerkrieg" findet sich neben Zöller auch bei Eckert (1991:122) und in der Beschreibung des Schiffschnabel im Museum Fünf Kontinente (siehe Texttafel 2 im Anhang) und impliziert einen Duala-internen Krieg, bei dem die Deutschen lediglich ihre Position als „Schutzmacht"

laut Austen und Derrick der „mini-war […] the last eruption of classical Duala segmentary politics“ und „determined that intra-Duala competition would no longer reach such levels of violence or complexity“ (1999:101). Der erste „Kolonialkrieg“ der Deutschen in Kamerun wurde beendet durch den ersten Friedensvertrag des „Schutzgebietes“ mit Lock Priso, geschlossen am 01.01.1885. Da im Rahmen dieses sogenannten „Bürgerkrieges“ oder „Dezemberaufstandes“ der Schiffschnabel/Tange von einem Deutschen an sich genommen wurde, führe ich diese Ereignisse in Kapitel 4.1.1 näher aus.

Wie am Beispiel der Duala ersichtlich wird, gab es neben Kooperation auch Widerstand gegen die Deutschen. Westphal beschreibt, dass es einer „regelrechten Eroberung“ auch mittels Kriegen bedurfte, die sich zwei Jahrzehnte – also fast die gesamte deutsche Kolonialzeit – hinzog, um die deutsche Herrschaft in Kamerun vollständig durchzusetzen (1991:182–183). Diese langwährende Konsolidierung des Herrschaftsanspruches der Deutschen war ein Prozess, der die Herrschaft der Dualaeliten nicht abschaffte, sondern diese sogar in eine mächtigere, wenngleich von den Deutschen beschränkte Form, umwandelte.

> Thus despite losing their autonomy and ultimately central position within Cameroon, the Duala found themselves occupying political offices more powerful than those existing in the past, enjoying new opportunities for economic enterprise, and acting as cultural brokers between Europe and an expanded hinterland. (Austen und Derrick 1999:94)

Die anfängliche Kooperation einiger Dualaeliten schlug ab 1902 vor allem wegen Landrechtsfragen durch Enteignungen, Umsiedlungsprogramme und der Abschaffung des „Zwischenhandelsmonopols“ in Widerstand um: „The most serious resistance to German colonial rule in Cameroon came from the Dualas“ (Ngoh 1987:73). Häufig wandten sich Duala per Protestschreiben an den Reichstag – ergebnislos (Ngoh 1987:75).[215] Bereits 1892 beschwerten sich die Duala einstimmig bei Gouverneur von Zimmerer in einer Petition mit 12 Punkten, die sich unter anderem auf mangelnden Respekt gegenüber den Häuptlingen, die Prügelstrafe sowie die Praxis der stellvertretenden Inhaftierung von Häuptlingen für Vergehen ihrer „Untergebenen“ bezog (Eckert 1991:125–128). Die vielfältigen Aktionen der Duala wurden als die Geburtsstunde einer nationalen Widerstandsbewegung gesehen und mündeten in der Ermordung des berühmten Duala-Häuptlings Rudolf Duala Manga Bell und dessen Sekretär Ngoso Din durch die Deutschen am 08.08.1914 wegen Hoch-

ausübten, nicht jedoch aus eigenen (wirtschaftlichen) Interessen versuchten, das neue „Schutzgebiet“ zu konsolidieren.

[215] Für eine Analyse des Widerstandes der Duala, der sich in der deutschen Kolonialzeit primär in einem „Petitionismus“ äußerte, verweise ich auf Eckerts *Die Duala und die Kolonialmächte, 1884–1939: eine Untersuchung zum antikolonialen Protest und Protonationalismus in Kamerun vor dem Zweiten Weltkrieg* (1991).

verrats (Ngoh 1987:76).[216] Auch die harten Arbeitsbedingungen auf den von den Deutschen errichteten Plantagen für Kakao und Kautschuk gaben Anlass zur Kritik am deutschen Kolonialsystem.

Wichtig ist mir hier festzuhalten, dass die komplexen Beziehungen zwischen Dualavertretern und Vertretern des Deutschen Reiches die Stellung der Duala-Häuptlinge (und auch die der Deutschen) wesentlich beeinflussten. Wie meine Ausführungen aufzeigen, wurden kooperierende Häuptlinge finanziell und in Bezug auf ihre Macht(-erweiterung) etwa in Disputen mit politischen Rivalen von den Deutschen unterstützt, während „unkooperative" Häuptlinge wie Kum'a Mbape durch Einsatz von Gewalt und Einschränkung sanktioniert und in ihrer Macht beschnitten wurden.

Die „traditionelle" Autorität der Dualaherrscher stützte sich nicht auf einen offensichtlichen Staatsapparat, sondern auf die Kontrolle der Handelsnetzwerke des Inneren (Austen 1996:70). Dieses „Zwischenhandelsmonopol" aber wollten die Deutschen abschaffen, um direkten Zugang zu den Rohstoffen des Hinterlandes zu erlangen:

> Doch war das eigentlich *raison d'être* der Kolonialpolitik – in Kamerun wie auch anderswo – der Vorstoß ins Innere, die Erschließung der Märkte und Rohstoffquellen […]. Aber es war ein mühseliges Unterfangen: denn nicht nur bildete der Wald, der die Küste – in Kamerun – wie eine Barriere vom Hinterland trennte, einen undurchdringlichen Wall […], auch das ‚Grasland' jenseits des Dschungels […] widersetzte sich […] dem Vormarsch der Deutschen (Westphal 1991:182).

Nso' und Deutsche

Im Rahmen der „Erschließung" des sogenannten Hinterlandes, zu dem auch das Grasland und die Nso' gehörten, wurden diverse (Straf-)Expeditionen (von Forschern, Militär/Schutztruppen, Reisenden) durchgeführt, die nach und nach das Hinterland erkundeten und „befriedeten" sowie das „Zwischenhandelsmonopol" der Duala beseitigten. Somit vergingen seit Errichtung des „Schutzgebietes" 1884 weitere 18 Jahre bis sich Nso' und Deutsche erstmals 1902 begegneten, so dass die Nso' im Vergleich zu den Duala ungleich kürzer deutschem Einfluss ausgesetzt waren, was auch die dürftige Quellenlage erklärt. Da die Umstände der ersten Begegnungen im Jahre 1902 für die Rückgabeforderung der Nso' elementar sind, gehe ich darauf gesondert in Kapitel 5.1 ein.

Während des Vordringens in küstenferne Regionen trafen die Deutschen auf Widerstand, der an einigen Orten bis zum Ende der deutschen Kolonialzeit bestehen

[216] Beide werden heute als Märtyrer verehrt. Für eine Übersicht des anti-deutschen Widerstandes verweise ich auf Ngoh (1987:65–79).

blieb. Diesem wurde Diplomatie und militärische Gewalt entgegengesetzt.[217] Anfangs wurde die deutsche „Schutzherrschaft“ unter der Führung von Gouverneuren wie Julius Freiherr von Soden (1885–90), Eugen von Zimmerer (1891–1895), Jesko von Puttkammer (1895–1907), Theodor Seitz (1907–1910), Otto Gleim (1910–1911) und Karl Ebermaier (1912–1915) von Polizeitruppen unterstützt, die hauptsächlich aus afrikanischen Rekruten bestanden. Im Jahre 1895 wurde dann die Kaiserliche Schutztruppe gegründet, die neben deutschen Offizieren größtenteils aus Askari, Rekruten aus Liberia, Togo und Dahomey sowie Rekruten der Bali Nyonga und Bamun bestand, deren Häuptlinge mit den Deutschen kooperierten (Haupt 1989, Michels 2009).

Eugen Zintgraff spielte als Leiter der ersten Forschungsdelegation, die im Jahre 1889 in Bali (Grasland) von dem lokalen Fon Galega der Bali-Nyonga freundlich empfangen wurde, eine große Rolle. Durch die Kooperation des Fon der Bali, der 1891 viele Machtbefugnisse per Vertrag an die Deutschen abgab, wurde es den Deutschen möglich, lokale Aufstände in der Umgebung niederzuschlagen (Ngoh 1987). Durch die Kooperation des Häuptlings von Babungo mit Zintgraff sicherte sich dieser externe Unterstützung unter anderem gegen die Nso‘, deren Fontum sich nach der Niederlage der Bamun ca. 1885–88 ausdehnte (Fowler 1993:258–259).

Nach einigen Jahren der Versuche der Deutschen, die Nso‘ unter ihre Herrschaft zu bringen und sie der deutschen Militärstation in Bamenda unterzuordnen (Fowler 1993:259, Ngoh 1987:35), wurden diese Versuche als gescheitert betrachtet und die Nso‘ als „ungehorsam“ angesehen. Unter Gehorsam wurde von den Deutschen die Bereitstellung von „plentiful supplies, the provision of carriers and guides, a promise of labour for the plantations or station and an expected gift of ivory, with more demands to follow“ (Fanso und Chilver 2011:131–132) verstanden. So kam es im Jahre 1906 zu einer von April bis Mai währenden Strafexpedition, die Hauptmann Glauning anführte und die in einer Kapitulation des Fon mündete (Hoffmann 2007b:210–212).[218] Dabei wurden die Deutschen von Sultan Njoya der Bamun unterstützt, der ihre militärische Übermacht nutzte, um den Kopf seines Vaters Häuptling Nsa’ngu, der als Kriegsbeute von den Nso‘ im Krieg ca. 1885–88 genommen wurde, zurückzuerlangen (Ngoh 1987:35). Sultan Njoya führte dabei 200 seiner Soldaten an, die sich an der Niederschlagung des Aufstandes und den anschließenden Plünderungen beteiligten: „The Nso put up a stiff resistance to the joint German-Bamun force. In the course of the fighting, the indescribable atrocities which the Bamun soldiers committed forced Captain Glauning to send them back to Bamun“ (Ngoh 1987:73).[219] Nach zweimonatigen Kämpfen ergab sich der

[217] Für Ausführungen zu Gewalt im deutschen kolonialen Kontext, der im Vergleich zu anderen europäischen Mächten eine größere Rolle zugekommen zu sein scheint, verweise ich auf Schaper (2012:51,167).

[218] Für eine ausführliche Diskussion der Strafexpedition, in der neben Originalquellen von Glauning auch Nso‘-Stimmen aus den 1950/60er Jahren Ausdruck finden, verweise ich auf Fanso und Chilver (2011:132–144).

[219] Wie die Beispiele aus Bali und Bamun belegen verfolgten viele Häuptlinge durch die Kooperation

Fon und willigte ein, Tribut an die Deutschen zu zahlen (Fanso und Chem-Langhëë 1996:109). Als sich der Fon ergab, kam er aus seinem Versteck und brachte seinen Thron *(kava')* zum Marktplatz, um sich auf ihm sitzend den Deutschen zu stellen (Fanso und Chilver 2011:139).[220]

Kurz nach diesem Krieg starb der Fon der Nso' Sembum II. in mittlerem Alter in der Militärstation in Bamenda, wohin er beordert worden war und wohin er auf einer Trage gebracht wurde (Mzeka 1990:87–89). Ihm folgte 1907 Fon Mapiri, der ebenfalls kurz darauf im Jahre 1910 verschied. Das vorzeitige Ableben beider Afon wird vor Ort auf die Deutschen zurückgeführt (Mzeka 1990:87–97).

Über die ab 1906 zehn Jahre währende deutsche Herrschaft über die Nso' gibt es wenige Quellen. In Erinnerung an die Deutschen wurden zu einem späteren Zeitpunkt Abbildungen von ihnen in den Thron des Fon und das Haus einer Kriegsloge *(lav mfu' Gham)* geschnitzt, so dass sie Eingang in die materielle Kultur der Nso' fanden (Fanso und Chilver 2011:144). Chilver hielt in ihren Feldnotizen ihrer Forschung bei den Nso' die Aussage einer traditionellen Autorität über die deutsche Zeit fest, die übersetzt lautete: „Germans took everything, left nothing but excrement" (1960 zitiert nach Mzeka 1990:96). Damit wurden die deutschen Forderungen nach Zwangsarbeit für die Plantagen und Straßenbau, Steuern und Essensforderungen seitens des Militärs thematisiert.

Nach Kriegseintritt im Jahre 1914 wurde der erste Weltkrieg auch in den Kolonien ausgefochten. Erst im Jahre 1916 ergaben sich die letzten deutschen Kompanien in Kamerun den Briten und Franzosen und im Jahre 1919 gab Deutschland durch den Versailler Vertrag offiziell alle Kolonien auf. Kamerun wurde 1916 zwischen Großbritannien und Frankreich aufgeteilt. Diese Aufteilung wurde 1922 bestätigt und 4/5 des Landes fielen damit Frankreich zu (Ngoh 1987:81–84).

3.1.4 Kolonialismus und Häuptlingtum in Britisch/Französisch-Kamerun 1919–1960

Da mein Hauptaugenmerk auf der deutschen Kolonialzeit und der Gegenwart Kameruns liegt, möchte ich an dieser Stelle nicht ausführlich, sondern schlaglichtartig auf die britisch-französische Kolonialzeit eingehen, die wesentlich ist, um das Häuptlingtum in der Gegenwart und die Akteure der Rückgabeforderungen kontextualisieren zu können. Durch den Versailler Vertrag wurde Kamerun offiziell Teil des Völkerbundes, der jeweils an Frankreich und Großbritannien ein Mandat

mit den Deutschen eigene politische Ziele im dynamischen Machtgefüge des Graslandes, die ihre *agency* hervorheben: „Their actions represent a shrewd and creative manipulation of cultural expectations of kingship […]" (Fowler 1993:266). Auch Schaper schreibt von der Häufigkeit der Kooperation lokaler Autoritäten und Häuptlinge mit Kolonialvertretern, um eigene Ziele wie „Unterstützung in Streitfällen mit Konkurrenten" etwa in der Nachfolgefrage oder Gerichtsbefugnisse zu verfolgen (2012:121).

[220] Die Strafexpedition von 1906 wird von den Nso' als echter Krieg *(rer see rer)* erinnert, im Vergleich zum „kleinen Krieg" von 1902, den ich in Kapitel 5.1 darstelle (Fanso und Chilver 2011:132–133). Für die lokale Geschichtsschreibung über diese Ereignisse verweise ich auch auf Mzeka (1990:76–87).

vergab (ab 1946 dann UNO-Treuhandmandat genannt). Der Umgang mit den Häuptlingen sowie die ökonomischen Umständen unterschieden sich im britischen und französischen Gebiet. Dabei, so Geschiere, unterstützten die Franzosen „ihre" Häuptlinge im Vergleich zu den Briten, die mehr und mehr die einst von ihnen kreierten Ämter abschaffen wollten (1993:153). Wichtig erscheint mir vor allem der Wandel des Häuptlingtums im Vergleich zur deutschen Kolonialzeit. So führt Eckert für die Duala aus:

> Formal verloren die Duala nach dem Ersten Weltkrieg viel von ihrer politischen Bedeutung: Ihre Chefs hatten keinerlei Autorität über den Rest des Littoral und büßten zudem immer mehr Macht auch innerhalb ihres unmittelbaren städtischen Lebensraumes ein. (1999:262)

Trotz oder gerade wegen dieses Machtverlustes fuhren die Duala mit ihrer in der deutschen Kolonialzeit begonnen Praxis der Protestschreiben beständig fort und sprachen sich z. B. 1919 für ein neutrales Kamerun aus. Sei dies nicht möglich, wollten sie zumindest wählen, von welcher Macht sie beherrscht würden (Eckert 1991). Den Ruf nach Selbstverwaltung verfolgten sie durchgehend. Dies verärgerte die Franzosen und sie ernannten *artificial chiefs* anderer Gesellschaften wie der Bassa, um in Duala zu agieren (Ngoh 1987:114).

Wie schon die Deutschen nutzten sowohl Briten als auch Franzosen die Institution der Häuptlinge (Geschiere 1993:153). So trieben vor allem am Anfang der Kolonialzeit Häuptlinge für die Kolonialverwaltung Steuern ein (von denen sie einen gewissen Anteil für ihre Dienste behielten), organisierten Zwangsarbeit, sprachen Recht (bei bestimmten Vergehen) und setzten koloniale Anweisungen auf lokaler Ebene durch (Schaper 2012).

Den traditionellen (oft des Lesens nicht mächtigen) Autoritäten stellten sich bald junge, im kolonialen Bildungssystem für die Administration geschulte Intellektuelle mit politischen (revolutionären) Ambitionen entgegen, die die Macht und Autorität der Häuptlinge (und später auch der Kolonialherren) hinterfragten (Ngoh 1987:95, Nkwi 1979:101, 103). Obwohl diese westlich-gebildete Elite durch britisches und französisches Bildungsengagement entstand, wurde sie erst am Ende der Kolonialzeit ins politische Geschehen eingebunden (Chem-Langhëë 1983:660–663).

Im Zuge der Weltwirtschaftskrise der 1920/30er wurden auch die Häuptlinge besteuert und das Land ihrer Plantagen umverteilt. Eine Umorganisation der Häuptlingtümer übertrug durch die gestiegene Dorfanzahl die Steuererhebungspflichten oft auf Dorfvorsteher oder Klanälteste. Diese Maßnahmen führten zu einer „drastischen" Machtminderung der Häuptlinge (Ngoh 1987:107). Die verheerenden Auswirkungen der Krise auf die Duala führten zur (zeitweisen) Beendigung ihres politischen Aktivismus (Ngoh 1987:119).

Das Ende der Kolonialzeit (vor allem die 1950er) war neben Modernisierungsfragen geprägt vom Kampf um Unabhängigkeit, der Teilungsfrage und Bestrebungen

für eine Wiedervereinigung (Ngoh 1987:87).[221] Im französischen Teil legte die Kolonialverwaltung in den 1940er Jahren eine Neueinteilung der Häuptlingtümer fest, die bis heute wirkmächtig ist und definierte sie als Hilfskräfte der Administration (siehe Kapitel 3.1.5 für eine Diskussion des Dekretes von 1977).[222] Dazu gehört die Erschaffung von *artificial chiefs,* um die Verwaltung zu vereinfachen. Anforderung an deren Qualifizierung war: „[…] the appointee had to be willing to execute pro-French policies" (Ngoh 1987:92). Die Einteilung von 1940 sah wie folgt aus:

> 1. First degree chief, *chef superieurs,* all presumed successors under French direction of former chiefs. [auch Paramount Chief genannt, AS]
>
> 2. Second degree chiefs, or chiefs of so called *groupments* and *cantons.* These were artificially made designations for bureaucratic convenience without regard for traditional boundaries.
>
> 3. Third degree chiefs, or village chiefs, *chef de quartier,* or chief designate. These were installed with the popular approval of the separate ethnic quarters in the larger towns and cities. (Wilcox 1994:109, Fußnote 55)

Dabei gerieten vor allem die Häuptlinge 2. Grades, die von den Franzosen bestimmt wurden, in Konflikt mit den traditionellen Häuptlingen, die ihr Amt erbten (Ngoh 1987:95).

In Britisch-Kamerun, welches man als Teil Nigerias verwaltete, wurde *indirect rule* praktiziert, was eine Indigenisierung des Kolonialstaates etwa durch die *Native Authorities* (siehe unten) zur Folge hatte (Ben Jua 1995). *Indirect rule* bedeutete, dass die traditionellen Autoritäten gemäß afrikanischer Politikvorstellungen regieren sollten, dabei jedoch Praktiken, die den Vorstellungen und Gebräuchen der Europäer zuwiderliefen, abschafften (Ngoh 1987:165). Kumbo wurde Teil der Bamenda Division (später: Provinz) von Britisch-Südkamerun. So wurde der Fon der Nso' (neben anderen Afon) zu einer *Native Authority* in der *Native Court Area* von Nso', welcher *Native Court* und *Native Treasury* zur Verfügung standen. Im Falle von Nso' entsprachen diese administrativen Grenzen der vorkolonialen Ausweitung des Fontums (Chem-Langhëë 1983:658). Diese *Native Authorities* sprachen Recht, verwalteten den Gesundheits- und Bildungssektor, trieben Steuern ein und trugen in enger Zusammenarbeit mit den Briten zur Entwicklung ihrer Regionen bei (Ben Jua 1995:40–41, Ngoh 1987:166–167, 198). So unterstützen die Briten Einfluss und Macht der Afon.

---

[221] Diese Ziele verfolgte die 1948 gegründete pro-kommunistische UPC (Union des Populations du Cameroun) als erste „wirkliche" indigene politische Partei in Französisch-Kamerun. Dabei gelang es ihr, unter anderem den Ngondo der Duala (siehe Kapitel 3.2.1) für eine Zusammenarbeit zu gewinnen (Ngoh 1987:141). Die UPC wurde 1955 verboten.

[222] Für eine Diskussion des Widerstandes von Bamileke-Häuptlingen gegen die ihnen zugedachte Rolle im frankophonen Teil des Graslandes (z. B. durch Weigerung, Steuern für die Franzosen einzutreiben) verweise ich auf Terretta (2010).

Gleichzeitig wurde aber die Macht des Fon der Nso‘ geschwächt, der traditionell den ihm gezollten Tribut und die Abgaben poolte und an Sub-Häuptlingtümer redistribuierte. Mit der Einführung der direkten Steuereintreibung für Sub-Häuptlingtümer in den 1930er Jahren aber, die den Tribut ersetzte, begannen diese durch die Briten ermächtigten Häuptlinge sich gegen die Vormachtstellung des Fon der Nso‘ zu wehren und strebten nach Autonomie (Goheen 1992:398, 404).

Ab den 1950er Jahren traten Häuptlinge vor allem des Bamenda Graslandes wie der Fon der Nso‘ für die Gründung eines House of Chiefs und politische Teilhabe ein, auch um ihrem schwindenden Einfluss entgegenzuwirken. Bei einem Treffen der traditionellen Autoritäten des Graslandes im Jahre 1954 äußerte der Vertreter der Nso‘ die Befürchtung, ohne ein House of Chiefs für Südkamerun würde das Fontum an Einfluss verlieren: „We at Banso are not ready to obey anyone there apart from the Fon, as it has been constituted that mere representatives who have been elected through one way or the other, are now the authority and the Fon is nothing“ (Vertreter der Nso‘ am 10.11.1954 zitiert nach Chem-Langhëë 1983:669). Im Jahre 1960 dann kam es zur Gründung des eher repräsentativen Southern Cameroons House of Chiefs, in welches Häuptlinge gewählt wurden, mit der Ausnahme einiger Häuptlinge wie auch des Fon der Nso‘, denen ein Platz garantiert war (Ngoh 1987:202).[223] Es wurde 1972 wieder aufgelöst.

Neben der Unterstützung bereits existierender Häuptlingsämter führten die Kolonialverwaltungen beider Länder auch neue Häuptlingsämter ein: „[…] one of the first measures of the colonial government was to install chiefs on a regional scale. If no regional power-holders could be found within the traditional structures, they had to be created“ (Geschiere 1993:153). Diese Praxis verweist auf das Eingangszitat von Trotha und Krämer, in dem die Kolonialherrschaft als die „Geburtsstunde des Aufstiegs des modernen Häuptlingtums“ bezeichnet wird (2010:316).

In der UNO-Mandatsphase war das Ziel sowohl Frankreichs als auch Großbritanniens die Hinführung der Treuhandgebiete zu Selbstverwaltung und Unabhängigkeit. Für die Gründung der ersten Parteien und die vielgestalten Umbrüche in dieser Zeit, die Ahmadou Ahidjous 1958 zum Premierminister Französisch-Kameruns machen sollten, verweise ich auf Ngoh (1987:133–214). In Verhandlungen wurde schließlich der 01.01.1960 als Tag der Unabhängigkeit für Französisch-Kamerun unter dem Namen Republik Kamerun vereinbart. Die vieldebattierte Frage der Sezession, Integration oder Wiedervereinigung Britisch-Kameruns wurde durch eine Volksabstimmung entschieden, durch die Southern Cameroons am 30.09.1961 mit dem vormals französischen Teil Kamerun wiedervereinigt wurde.[224] Somit wurden

[223] Für nähere Ausführungen zur Rolle der Häuptlinge des Graslandes in den 1960er und 1970er Jahren sowie das House of Chiefs verweise ich auf Nkwi (1979).

[224] Für eine ausführliche Diskussion der Volksabstimmung verweise ich auf *The Kamerun Plebiscites 1959–1961: Perceptions and Strategies* (Chem-Langhëë 1976), Chem-Langhëë (1995) und Ngoh (1987: 215–241). Das komplexe „Anglophon-Problem“ bestimmt bis heute die Regionalpolitik der ehemals britischen aber auch der französischen Gebiete: „The francophone/anglophone divide is therefore cross-cut by alliances that oppose coastal versus Grassfield elites and their supporters“ (Nyamnjoh

beide Teile nach der Wiedervereinigung und Unabhängigkeit unter Ahidjou zur Bundesrepublik Kamerun mit zwei Amtssprachen, Französisch und Englisch.

3.1.5 Unabhängigkeit des Kamerunischen Nationalstaates und Häuptlingtum

Ahmadou Ahidjou etablierte eine Diktatur und Einheitspartei, an deren Spitze er bis 1982 stand.[225] Im Zuge des Umbaus föderaler Strukturen in zentralistische wurde die Macht der traditionellen Autoritäten beschnitten, deren Status und Einfluss der post-koloniale Staat zu untergraben suchte (Skalník 2008:193). Dazu Nkwi: „It is apparent that the independent nation-state did little or nothing to back up the chiefs in their traditional context“ (1979:112). Das House of Chiefs wurde 1972 per Dekret abgeschafft. Durch ein bis heute wirkmächtiges Dekret von 1977, welches auf der französischen Einteilung der Häuptlinge beruhte, wurde die Rolle der Häuptlinge als Hilfskräfte der Regierung definiert.[226] Ihre Aufgaben umfassten unter anderem Steuereintreibungen und die Umsetzung der Politik der Einheitspartei auf lokaler Ebene. Sie erhielten (und erhalten bis heute) dafür – wie schon in der Kolonialzeit – ein monatliches Gehalt. Häuptlingtümer wurden in dem Dekret, wie schon 1940 unter den Franzosen, in drei Klassen (1., 2. und 3. Grades) eingeteilt, deren Ernennung in letzter Instanz staatlichen Institutionen obliegt:

> [f]irst-class chiefs who enjoy the allegiance of two second-class chiefs within an administrative division; second-class chiefs who claim the allegiance of two third-class chiefs within an administrative subdivision; and third-class chiefs whose jurisdiction is restricted to villages or sections of towns or cities. The law defines chiefs as auxiliaries of the state, which authorizes their appointment, ranking and emoluments […]. (Eyoh 1998:339)

So wurde Nso' ein Häuptlingtum (Chiefdom) ersten Grades. In Douala wurden die vier Klans Bell, Akwa, Deido und Bele Bele (Bonabéri) Häuptlingtümer oder *Chefferien* ersten Grades, an dessen Spitze jeweils ein *Chef Supérieur* oder *Janea Lasam* (Duala) stand.[227] Das Dekret von 1977 wird vielfach als Versuch gewertet, das

und Rowlands 1998:325). Für nähere Ausführungen verweise ich auf Eyoh (1998:348–355), Fokwang (2009:64, 78–81), Konings und Nyamnjoh (2003) und Nyamnjoh und Rowlands (1998).

225 Im Zuge der Ein-Parteien-Bestrebungen Ahidjous und der damit verbundenen Repressionen für die Opposition trat auch die Organisation des Ngondo 1962 in die Regierungspartei Union Camerounaise ein (Ngoh 1987:247). Die Union Nationale Camerounaise (UNC), entstand 1966 als Zusammenschluss von Union Camerounaise (UC) und Kamerun National Democratic Party (KNDP) und blieb bis 1990 einzige politische Partei des Landes.

226 Für eine Diskussion dieses einflussreichen Dekretes verweise ich auf Fisiy (1995:52–53), Fokwang (2009:61) und Nkwi (1979:114–115).

227 Die Dualabezeichnung *Janea Lasam* bezeichnet Häuptlinge ersten Grades, die heute auf französisch *Chef Supérieur* genannt werden. *Janea Lasam* bedeutet laut Helfrich wörtlich „der Oberthronende“ (2005:77).

Häuptlingtum seiner politischen Autorität zu berauben und zu einem Hilfsorgan der Regierung zu degradieren (Fisiy und Goheen 1998:394, Ben Jua 1995:43): „The 1977 Decree reveals the State's hegemonic project to co-opt traditional rule into an already burdensome bureaucracy" (Fisiy 1995:53). Die Häuptlinge waren nun dem *Senior Divisional Officer* ihrer Region rechenschaftspflichtig: „[…] the chieftaincy has been bureaucratized and reduced to the lower ranks of the administrative ladder" (Fisiy 1995:53). Gegen die Einführung des Dekretes leisteten die Häuptlinge starken Widerstand, wie etwa im Fall von Nso' (Fisiy 1995:52).

Die Ernennung zum Häuptling, dessen Position vormals erblich war, wurde wie auch schon teilweise in der Kolonialzeit nun vom Staat beeinflusst, der die Häuptlinge ernannte oder deren Wahl zumindest bestätigen musste (Fokwang 2009, Monga 2000). Dieser strafte traditionelle Autoritäten auch bei Missachtung, wie z. B. den Fon der Nso', der Hausarrest bekam, weil er seine Untertanen bei der Weigerung von als unrechtmäßig empfundenen Zahlungen von Wasserrechnungen unterstützte (Fokwang 2009:61). Die Loyalität der Menschen gegenüber den Häuptlingen sei laut Fisiy von jeher ein Grund für Spannungen zwischen diesen und dem Staat gewesen, der Maßnahmen einleitete, um die Macht der Afon zu minimieren: „The ruling regime systematically attempted to undermine the authority of the Fon by introducing laws and regulations that sought to bureaucratise the chieftaincy itself" (1998:394). Grundlegend beschreibt Nkwi viele Häuptlinge des Graslandes als unzureichend vorbereitet für die Aufgaben, die ihnen eine moderne, unabhängige Regierung abverlangte, zumal viele von ihnen keine westliche Bildung besaßen (1979:103).

Die bis heute existente Ethnisierung und Regionalisierung der Bevölkerung, die in der Kolonialzeit begann, setzte sich unter Ahidjou z. B. durch ein Quotensystem und das *équilibre régional* (regionales Gleichgewicht) fort und produzierte lokale Identitäten: „This emphasis on regional and ethnic identities resulted in the creation of an acute, sustained awareness of ethnic belonging and regional affiliation" (Monga 2000:726).

Im Jahre 1982 kam es dann zu einem Machtwechsel und Paul Biya – der bis heute an der Spitze Kameruns steht – folgte Ahidjou.[228] In den folgenden Jahren verschlechterte sich die wirtschaftliche Lage, die Korruption nahm weiter zu und Regionalpolitik und ethnisierte Identitätsformen gewannen an Bedeutung (Fokwang 2009:62, 65, Yenshu Vubo 2003:579). Die Unzufriedenheit über die Missstände entlud sich in Unruhen und mündete im Jahre 1991 in der Wiederherstellung einer Mehrparteienpolitik und Wahlen im darauffolgenden Jahr.[229] Die Stadt Kumbo galt und gilt als starker Rückhalt für die Opposition. Fisiy und Goheen sprechen von einer „underlying suspicion of the area that the Biya regime entertains" (1998:393).

228 Die Einheitspartei Union Nationale Camerounaise (UNC) wurde 1985 von Biya in Cameroon People's Democratic Movement (CPDM) umbenannt.

229 Bereits 1990 wurde die erste große Oppositionspartei Social Democratic Front (SDF) von John Fru Ndi gegründet. Der knappe Sieg Biyas über Fru Ndi 1992 sei durch Wahlbetrug entstanden (Ceuppens und Geschiere 2005:390).

Auch Häuptlinge bekleideten nun (wieder) politische Ämter: „The reintroduction of multiparty democracy offered enormous space for chiefs to play, once again, an important role in local and national politics“ (Fokwang 2009:63). Dabei nutzten Häuptlinge diese neue Einflusssphäre nicht nur für eine Teilhabe am *nation-building*-Prozess Kameruns, sondern auch „[t]o safeguard and enhance their individual and collective interests“ (Fokwang 2009:68). Dieses parteipolitische Engagement der Häuptlinge wurde und wird äußerst kontrovers diskutiert. Der Vorwurf der Manipulation der Häuptlinge durch Biya, welcher die Häuptlingsämter durch Politisierung zerstören wolle, wurde sowohl in der Presse als auch durch „Untertanen“ der Häuptlinge laut (Fokwang 2009:63).[230]

Grundlegend ermöglichte die Demokratisierung den Häuptlingen, sich nach der Einschränkung ihrer Position vor 1990 neue Einflussfelder auch auf nationaler Ebene zu sichern. Wie gestaltet sich nun das Häuptlingtum in Kamerun heute?

3.2 Häuptlingtum in Kamerun heute

Seit den 1990er Jahren und der damit verbundenen Demokratisierung nutz(t)en viele Häuptlinge die Möglichkeit der politischen Teilhabe, um „ihre Völker“ zu repräsentieren (Fisiy 1995:49). Dabei ist in Abhängigkeit der Region Kameruns die Wichtigkeit und politische Teilhabe der Häuptlinge unterschiedlich ausgeprägt. Viele von ihnen kooperieren mit dem Staat, so dass Geschiere schlussfolgert: „[…] the distinction between them and the modern State elite has become blurred“ (1993:169). Dennoch gehen die Komplexitäten der heutigen Beziehungen zwischen Häuptlingen und Staat über eine einfache Kooperation hinaus. Auch durch die Anbindung der Häuptlinge an ökonomische Dynamiken – viele von ihnen betreiben gewerbliche Unternehmen – verlangen sie dem Staat Beachtung ab (Geschiere 1993:167–168). Eyoh zeigt die Verstrickung der Häuptlinge mit weiteren politischen und ökonomischen Elitengruppen der kamerunischen Gesellschaft auf (1998:340–348). Auch der Einfluss der Diaspora-Eliten auf regionale Politiken und Häuptlinge sei groß: „The reworking of traditional titles and rights has a complicated history that now extends internationally to a diaspora that attempts to transcend the particular conditions of the state in Cameroon“ (Nyamnjoh und Rowlands 1998:333).

Mittlerweile seien die Häuptlinge, von denen viele auch akademische Titel[231] erworben haben, Teil der staatlichen Eliten geworden und damit keine politische Al-

[230] Auf die Ambivalenz der Beziehung zwischen Häuptlingen und Biya verweist Fokwang, der von der Herausbildung zweier Lager spricht. Das eine wolle die Wahrung der Neutralität der Häuptlinge und deren Ausschluss aus der Politik, während das andere Lager für eine freie politische Teilhabe der Häuptlinge eintrete (Fokwang 2009:63–67).

[231] Laut Fisiy wurde es ab den 1970er und 80er Jahren „Mode“, (westlich) gebildete, des Lesens kundige Häuptlinge zu installieren, die die moderne Lebensart („der Weißen“) mit lokaler Kultur verknüpfen sollten (1995:53). Auch Nyamnjoh und Rowlands verweisen auf diesen Trend: „[…] the pressure to 'modernise the chiefdoms' meant that the majority of Fons and clan heads were

ternative zu diesen mehr: „Marginalized or co-opted into the new elite of the State, in both cases the chiefs can hardly present themselves as an alternative source of power" (Geschiere 1993:169). Viele Häuptlinge, wie die Afon von Mankon, Bali und Bafut traten im Zuge der Wahlen 1992 der Regierungspartei Biyas bei, der auch als *Fon of Fons* des Graslandes gilt. Die erhoffte Beeinflussung der Wählerstimmen durch den Beitritt dieser und anderer Afon des Graslandes blieb aber aus – die Mehrheit der Bevölkerung im anglophonen Teil wählte die Opposition (Ben Jua 1995:44–45).

Die Frage nach Land(nutzungs)rechten und der Übereignung von Land ist in ganz Kamerun virulent und Häuptlinge spielen dabei eine wichtige Rolle:

> [t]he commoditization/alienation of once tribal land, which started in the colonial period […] has reached dramatic propositions as this is promoted and actively championed by local clan/family heads and tribal chiefs. While the majority of local peoples and the younger elites are clamouring for the return of once tribal land, the chiefs or clan heads […] sell whatever land is left. (Yenshu Vubo 2006:144)

Der Ausverkauf von Land zeigt sich am Beispiel der Duala in der Veräußerung des „traditionellen" Landes am Wouri, auf dem bis 2012 jährlich der Ngondo stattfand (siehe Kapitel 3.2.1). Die Häuptlinge der Duala verkauften dieses Land an den nigerianischen Geschäftsmann Dangote und lösten so Proteste in der Bevölkerung aus. Der Vorwurf der persönlichen Bereicherung und Korruption seitens der Häuptlinge wurde auch im Rahmen meiner Feldforschung oft geäußert und erinnert an Bayarts *Politics of the Belly* (2014).[232]

Die Institution des Häuptlingtums ist heute unter anderem gekennzeichnet durch die Verquickung von „Tradition und Moderne", sowie erblichen und gewählten Ämtern. Die Legitimationsgrundlage der Machtausübung beruht also zum einen auf (neo-)traditionalen Symbolen und Performanzen der „Vergangenheit", die auch Rückgabegesuche motivieren, und zum anderen auf der Akquirierung von „modernen" Ressourcen, die der wie auch immer definierten Entwicklung vor Ort zugutekommen sollen. So stehen Häuptlinge inmitten vielfältiger Anforderungen aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denen sie, um an die Überschrift dieses Kapitels zu erinnern, mit Widerstandsfähigkeit, Anpassungsfähigkeit und Kreativität begegnen.

Dabei ist die Institution des Häuptlingtums eng mit dem Konzept von Ethnizität verknüpft. Monga spricht für Kamerun von einem Prozess des ethnischen *Labelling,* welches politisch und ökonomisch motiviert sei und die Konstruktion ethnischer

chosen from the educated elites in the expectation that they would pursue clear modernising goals" (1988:323).

232 Die Wurzeln für die Korruption, so eine Sicht aus Kamerun, lägen in der Kolonialzeit, u. a. da die Häuptlinge Steuern für die Kolonialmächte eintrieben und für ihre „Mühen" einen Teil davon behielten (Fonchingong und Gemandze 2009). In vorkolonialer Zeit erhielten Häuptlinge keine Gehälter und „relied on gifts, booty, tributes and levies for their upkeep" (Angwafo 2014:88).

Identitäten wie Sawa („Küste und Wassergeister") oder Grasland („Hochplateaus und Häuptlingtum") bedinge: „[…] the reconfiguration of ethnic frontiers is a selective, arbitrary, and hence a political process because it depends on particular political situations" (2000:736). Die Akteure streben eine Stabilisierung dieser (neuen) ethnischen Labels mittels kultureller Performanzen wie dem Ngondo (Sawa) (Monga 2000:737) oder der Ngonnso' Cultural Week (siehe Kapitel 5.3.4) an. Kultur als Legitimationsressource spielt auch bei Rückgabeforderungen kultureller Dinge eine große Rolle, wie ich in Kapitel 4 und 5 ausführe.

Dabei verlagert sich der Schwerpunkt nationaler Politik zunehmend auf regionale Politik oder das *village* (frz.) als ethno-kulturellen Raum mit politischer Legitimationsbasis, in dem traditionelle Autoritäten eine große Rolle spielen (Monga 2000). Beispiele für die Performanzen ruraler Identität und Verbindung zum *village* sind die Initiation in Dorf-basierte Geheimgesellschaften und die Aneignung neo-traditionaler Adelstitel wie bei den Nso' (Fisiy und Goheen 1998) sowie eine generelle Inflation „traditioneller" Eliten unterschiedlicher „Authentizität" (Monga 2000:740). Dabei benutzen Häuptlinge Titelvergaben auch, um Zugang zu staatlicher Macht zu erhalten (Fokwang 2009). Die Verleihung neo-traditionaler Titel etwa bei den Nso' oder Duala an StaatsvertreterInnen ist eine gängige Praxis geworden.

Die Hervorhebung trennender, regionaler, ethnischer Identitäten wie im Konzept *autochtones* vs. *allogènes* (Indigene vs. Fremde) lässt sowohl für die Eliten als auch für die Bevölkerung den Staat Kamerun als Identitätsträger sowie die kamerunische Staatsbürgerschaft in den Hintergrund treten (Monga 2000:741).[233] Dabei spielen diverse Elitegruppen eine einflussreiche Rolle, die sich zunehmend „ethnisieren" und eine „Rhetorik der Exklusion" betreiben, sowie sich in größeren Einheiten wie Sawa und das inkooperierte SWELA (South West Elites' Association) sowie Laakam (Bamileke) organisieren (Nyamnjoh und Rowlands 1998:325).[234] Seit den 1990er Jahren hätten diese „ethnisierten" Eliteorganisationen als „prime movers in local regional politics" sogar zunehmend politische Parteien ersetzt (Nyamnjoh und Rowlands 1998:321). Die Erfolglosigkeit des Staates, eine gemeinsame Identität als nationale Gemeinschaft zu erschaffen, fasst Fisiy wie folgt:

> The state in Cameroon has been markedly unsuccessful in its attempts to create a national culture or a common discourse which would allow its diverse citizens to imagine themselves […] as a national community. The state is a

233 Für eine Diskussion des Autochthonen-Konzeptes in Afrika allgemein und in Kamerun im speziellen verweise ich auf Ceuppens und Geschiere (2005) sowie Nyamnjoh und Rowlands (1998). Die erstgenannten Autoren sehen in der Nutzung des Konzeptes durch Biya die Gründe für das Fortbestehen seiner Macht und den Wandel der Duala und Anglophonen zu den loyalsten Unterstützern des Biya-Regimes. Der intergesellschaftliche Kampf komme zudem der Regierung im Sinne einer *Divide-and-rule*-Politik zugute (Nyamnjoh und Rowlands 1998, Yenshu Vubo 2006:146).

234 Die Verbindung von SWELA und *Sawa*, die die Regierungspartei CPDM unterstützen, interpretieren Nyamnjoh und Rowlands als Versuch, sich gegen die „Gefahr" der „Anglophonen" des Graslandes und Bamileke zu „wehren", welche die Oppositionspartei SDF unterstützen (1998:325, 329).

source neither of meaning nor of security, which today is always precarious. (1998:397)

Häufig fungieren statt des Staates Häuptlinge als lokale Identitätsträger und Bezugspunkte für die Bevölkerung. Neben den Elitevereinigungen gibt es überregionale Vernetzungen zwischen Häuptlingen, wie etwa das im Jahre 2010 gegründete National Council of Traditional Rulers, welches als vielversprechend in Hinblick auf eine alternative politische Teilhabe der Häuptlinge gesehen wurde:

> So when thousands of monarchs from across the country launched the Cameroon National Council of Traditional Rulers last March, observers thought they were turning a new page to shed partisan politics and push for effective participation in governance. But the conclave ended with calls for long-time President Paul Biya to run for election in 2011.[235]

Durch die Unterstützung des Machthabers Biya durch das Council blieben diese Hoffnungen unerfüllt. Der Ehrenpräsident des National Council of Traditional Rulers Cavayé Yéguié Djibril, der gleichzeitig seit 1992 Präsident des kamerunischen Parlamentes, führendes Mitglied der Regierungspartei und Häuptling ist, betont:

> […] that the National Council was not a political organization and should never act as a parallel authority alongside the state; instead, […it is, AS] an institution dedicated to cooperation, promoting traditional culture, and assisting the state administration in its work for the benefit of the population.[236]

Dennoch sieht der Generalsekretär des Councils Fon Chafah, der auch Generalpräsident der North West Fons Union ist, Reformierungsbedarf für das Häuptlingtum in Kamerun und spricht in einem Interview über ein diesbezügliches Arbeitspapier, an dem das Council arbeite:

> When we look round in Nigeria, Ghana and other nations where traditional rulers are recognized and given their rightful places, we realize that in Cameroon, we are only there for ceremonies, used and dumped. We want to be officially recognized, we want the state to take its responsibilities towards us.[237]

Zusammenfassend konstatiert Fokwang, dass diese Häuptlingsvereinigungen als Machtarenen zu sehen sind:

235 http://www.voanews.com/content/article--cameroons-traditional-rulers-seek-to-regain-lost-stature-96678629/161581.html <05.01.2019>.

236 https://en.wikipedia.org/wiki/Cavay%C3%A9_Y%C3%A9gui%C3%A9_Djibril <05.01.2019>.

237 http://newswatchcameroon.blogspot.de/2013/04/senatorial-elections-traditional-rulers.html <05.01.2019>.

> Through these associations, chiefs have made claims to local authority and have competed for recognition even against each other, aimed at positioning themselves in the best possible way within the corridors of state power. In a context where the politics of recognition is rife, chiefs supporting the ruling CPDM have claimed to be the true representatives of their regions or chiefdoms by lobbying for the development in compensation for their support to the ruling party. (2009:78)

In einer Partnerschaftsvereinbarung zwischen dem National Council of Traditional Chiefs und dem Kultusministerium Kameruns (Ministère de l'Information et de la Culture) im Jahre 2013 wurde die Ausweitung des Schutzes kulturellen Erbes in Anlehnung an internationale Konventionen vereinbart und die Häuptlinge als „Hüter der Tradition" bezeichnet:

> The agreement concerns the realisation of a general inventory of the material and immaterial heritage, financial and technical assistance for the rehabilitation of the cultural heritage, technical assistance for the training of personnel in museums of traditional palaces and production of audio-visual material on oral traditions, amongst others.[238]

So kam es 2014 auch zu einem Transfer von wichtigen materiellen Dingen der Häuptlingtümer des Nordwestens aus einem Museum in Bamenda in das Nationalmuseum nach Yaoundé auf Weisung von der aus dem Nordwesten stammenden Kultusministerin Ama Tutu Muna. Dies geschah gegen den Willen vieler Häuptlinge des Nordwestens. Einer von ihnen drückte seine Enttäuschung darüber aus, dass eine ihrer „Töchter", die zudem mit Titeln wie *Mafor* und *Yefon* (vom Nso' Palast) geehrt worden war, diese Dinge weggenommen hatte. Nach der Absetzung Ama Munas im Jahre 2015 forderte unter anderem der Präsident der North West Fons Union diese Dinge zurück: „Public opinion in the Northwest on the transfer of the artifacts is that since Ama is no longer part of the government, she should not step foot on North West soil without the artifacts".[239] Deutlich wird hier, dass auch Dinge in das Spannungsfeld zwischen Häuptlingtum und Staat involviert sind. Dieses komplexe Spannungsfeld zwischen Traditionalisierungsversuchen des Häuptlingtums seitens des Staates bei gleichzeitigen Modernisierungsbestrebungen wird von den Häuptlingen durch eine Melange aus Anpassung, Kreativität und Behauptung ihrer Positionen, so wie es Trotha und Krämer für das „moderne Häuptlingtum" konstatieren, beantwortet. Dabei können Häuptlinge als parastaatliche Akteure gesehen werden, die „einen Teil der Souveränitätsrechte der Zentralgewalt" an sich ziehen (Trotha und Krämer 2010:315).

---

238 http://allafrica.com/stories/201304010971.html <08.01.2019>.

239 https://www.cameroonweb.com/CameroonHomePage/NewsArchive/Bring-back-our-artifacts-or-remain-in-Yaound-Ama-Muna-warned-332651 <08.01.2019>.

Die fortdauernden Formen von Koexistenz der Häuptlingtümer und des Staates bei den Duala und Nso' möchte ich im Folgenden darstellen.

3.2.1 Duala

Allem Wandel zum Trotz spielt auch bei den Duala das Häuptlingtum nach wie vor eine prominente Rolle:

> Although colonial governments have altered the institutions, chieftaincy today among the Duala remains a significant office. It operates, with government sanction, at the apex of an interlocking pyramidal structure whose main purpose is to settle differences within each household, family, sublineage, lineage, and ostensibly among the Duala themselves. (Wilcox 1994:25)

Da die Dula seit den 1930er Jahren zur Minderheit in ihrer „eigenen" Stadt geworden sind, verfolgen die Häuptlinge und andere einflussreiche Eliten seit den 1970er Jahren die Strategie, sich im Rahmen einer ethnischen Grenzerweiterung unter dem Namen „Sawa" neu zu definieren (Yenshu Vubo 2003:601–604). Unter dem Begriff Sawa wird heute ein Konglomerat Bantu-sprechender Gesellschaften des Littoral und Süd-Westens verstanden.[240] Ab den 1990er Jahren wurde der Begriff Sawa ausgedehnt und politisiert: „Prior to 1996 therefore the term Sawa was almost inexistent as a term to describe a local regional awareness" (Yenshu Vubo 2006:146). Nyamnjoh und Rowlands gehen soweit, dass die Mehrheit der Sawa-Häuptlingtümer „erfunden" seien: „In the *Sawa* region most of the chiefly titles are a recent invention, and all meetings are accompanied by traditional dances, music and dress that were scarcely known ten years ago" (1998:331). Im Jahre 1996 kam es zu Protesten der Sawa in Douala, da ein Bürgermeister gewählt worden war, der kein Duala sondern Bamileke war und daher von den Duala/Sawa in „ihrer" Stadt nicht geduldet wurde.[241] Angeführt wurden die Proteste von einem Häuptling der Duala. Sie führten zur Absetzung des gewählten Bürgermeisters. Yenshu Vubo sieht die Proteste in der Tradition des anti-kolonialen Widerstandes der Duala, welcher 1884 mit Kum'a Mbape begann und eine Reaktion auf „die Moderne" darstellt, die als bedrohlich empfunden wurde (2006:145).

---

[240] Geschiere führt Batanga, Bakako, Bakweri und Gesellschaften aus Kumba und Mamfe als Teil der *Sawa* an (1993:168). Monga schreibt von der Zugehörigkeit der Bakossi, Bakweri, Balong, Abo, Bassa-Bakoko, Babimbi, Batenga, Bodiman, Yabassi, Banen, Duala, Bojongo und Jebale (2000:733). Yenshu Vubo fügt diesen noch die Mongo, Pongo, Malimba, Ewudi, Mbo, Oroko und Bafaw hinzu (2006:146). Alle seien angesammelt worden zu einer *global society* der Küstenbantu, die in Abgrenzung zu den Menschen des Landes auch als Menschen des Wassers gesehen werden (Monga 2000:733). Für eine Karte der Gesellschaften, die kürzlich Zugehörigkeit zu den *Sawa* beanspruchen, verweise ich auf Yenshu Vubo (2003:594).

[241] Für eine Diskussion der Ereignisse verweise ich auf Yenshu Vubo (2006). Dort ausgeführt sind auch weitere Aktivitäten von Häuptlingen gegen „Zugewanderte" und das Engagement der Regierungspartei ab 1997 für die Rechte „Indigener" (Yenshu Vubo 2006:138, 140).

Die neue Sawa-Identität entwickelte sich von einer politischen Bewegung zu einer kulturellen, die das jährliche Fest des Ngondo nutzt, um die eigene Konsolidierung voranzutreiben und so der Marginalisierung zu entgehen (Yenshu Vubo 2006:146). Dabei nimmt der Ngondo in Kamerun eine besondere Stellung ein:

> There is hardly any other cultural event in Cameroon that mobilizes Cameroonians of all walks of life at a common gathering. It presents a common forum in which the different Duala cantons, other *Sawa* groups, and non-*Sawa* groups with diverse political backgrounds unite to celebrate the culture of a single ethnic group. (Mokake 2012:97)

Im Folgenden möchte ich daher einen Exkurs zum Ngondo einfügen, da in dessen Rahmen auch nach wie vor Tange zum Einsatz kommen und „neo-traditionales Häuptlingtum" inszeniert wird.

Exkurs Ngondo

Die Anrufung der Ahnen bei wichtigen Treffen und Anlässen wie den Bootsrennen definiert Wilcox neben der Verehrung der Phantompython *nyungu* und den Wassergeistern (Duala: S: *jengu,* Pl: *miengu*) als die drei grundlegenden Geistkräfte *(spirit forces),* an die viele Duala „glauben" (Wilcox 1994:39). *Miengu* sollen Meer und Wasserwege des Littoral bewohnen und spielen z. B. im Ngondo die Rolle von allgemeinen Hütern natürlicher Kräfte, durch die das Wohl der Gemeinschaft geschützt werden kann. So ist der Ngondo als das wichtigste jährliche sozio-kulturelle Ereignis in Douala eine Wassermesse am Wourifluss, bei der im Rahmen von Bootsrennen und *Jengu*-Ritualen mit Ahnen und *miengu* kommuniziert wird: „As developed from 1949 onwards, the *Ngondo* festival was to be simultaneously a ritual, a popular and a political event" (Austen 1992:302). Heute zieht der Ngondo einen Monat lang als „Karawane" durch die Stadtteile Doualas und das Sawa-Gebiet, um zum Höhepunkt am „Base Elf" am Wouri von Duala/Sawa gemeinsam mit Ringkämpfen, Musik, Misswahlen, Ansprachen, *miengu*-Ritualen und Bootsrennen begangen zu werden.[242] Den Duala- und Sawa-Häuptlingen kommt bei Durchführung und Ablauf des Ngondo die zentrale Rolle zu. Die Duala-Häuptlinge stellen abwechselnd den Präsidenten des Ngondo. Nahezu alle TeilnehmerInnen tragen zum Ngondo „traditionelle" Kleidung, gefertigt aus mit Motiven und dem Ngondo-Motto bedruckten Stoffen.

Auf die weiteren historischen Funktionen des Ngondo etwa als Ratsversammlung, Gericht und politisches Forum gehe ich im folgenden Kapitel ein. Geschichte und Gegenwart des Ngondo evozieren zentrale Punkte der Geschichte und Kul-

[242] Der traditionelle Ort für den Ngondo am Ufer des Wouri wurde von den Häuptlingen der Duala an den nigerianischen Geschäftsmann Dangote verkauft, was starke Proteste auslöste. So war der Ngondo 2012, an dem ich teilnahm, der letzte an diesem historischen Ort.





Abbildung 4 (links): Frauen der Bele Bele; Abbildung 5 (rechts): Ehefrauen traditioneller Autoritäten mit *Kaba Ngondo* beim Ngondo 2012, 02.12.2012, Fotos AS.

tur der Duala. Der Ngondo wurde als einziges kulturelles Fest Kameruns immer wieder Teil akademischer Untersuchungen (Mokake 2012:92). Er wird von westlichen Historikern als *invention of tradition* diskutiert, da sich bis zum 2. Weltkrieg keine schriftlichen Quellen finden, die die Existenz des Ngondo belegen (Austen 1992:287, Eckert 1991:79–80).[243] So werde der Ngondo genutzt „to promote an idealized image of the inherited past, one characterized by political unity and social harmony" (Austen 1992:306). Monga schlussfolgert: „The presently conceived *Ngondo* as a symbol of the political unity of the newly defined *Sawa* people owes little to history" (2000:737).

Die Angaben zu den Ursprüngen des Ngondo sind widersprüchlich, aber eine Vielzahl der teilweise mündlichen Quellen verweist auf das frühe 19. Jahrhundert.[244] Zu diesem Zeitpunkt soll der Ngondo (nach der Spaltung von Bell und Akwa im Jahre 1814) eine Ratsversammlung gewesen sein, die „als gerichtliche Instanz gesellschaftliche Spannungen" (Eckert 1999:32) auffing (Austen 1992:286–287, Mokake 2012:92). Auch die Gruppe von Häuptlingen, die im Jahre 1884 den Vertrag mit

[243] „Further research may yet reveal more extensive and perhaps earlier sources for the Ngondo tradition. But for now it appears that the full articulation of this idea occurred only in the mid-1940s" (Austen 1992:292).

[244] Der Generalsekretär des Ngondo gab an, dass der Ngondo 300 Jahre alt sei (Interview Sammet Bell, 21.11.2012).

den Deutschen schloss, wurde dem Ngondo zugeordnet. In der Kolonialzeit dann soll der Ngondo als Basis des anti-kolonialen Widerstandes gegen die Deutschen gewirkt haben (Austen 1992:287). Sowohl in der deutschen als auch später in der französischen Kolonialzeit agierte der (je nach Lesart wiederauferstandene oder neu erfundene) Ngondo als politisches Forum für anti-koloniale Proteste:

> In fact, the Ngondo was at the epicenter of a series of delegations, petitions, and other kinds of anti-colonial protest against both the German and French colonial administrations in Cameroon. The culture of petitions that developed with the resurgence of the Ngondo enabled the chiefs under the umbrella of this traditional assembly to speak vociferously against all forms of colonial or postcolonial regimes repressions. (Mokake 2012:93–94)

Dennoch sei, so Austen, die Verlagerung auf eine (Wieder-)Etablierung des Ngondo vor dem 2. Weltkrieg weg vom Fokus auf das Häuptlingtum der ersten Jahrzehnte der Kolonisierung überraschend (1992:293). Eine Erklärung dafür findet er in der Enttäuschung der Bevölkerung über die Häuptlinge wie z. B. Alexander Douala Manga Bell: „The immediate origins of the 1940s Ngondo lie, therefore, not in the domain of Bell and Akwa chiefdoms but rather in direct opposition to these established centers of Duala politics" (Austen 1992:294–295). Diese Opposition ging so weit, dass die Häuptlinge sich zunächst weigerten, die Ngondo-Charta von 1947 zu unterschreiben (Austen 1992:297).

Der unter dem kolonialen Einfluss stattfindende Machtverlust der Duala, den ich bereits angedeutet habe, führte in den 1940er Jahren zu einer verstärkten Hinwendung zu Geschichte und Kultur als Ursprung ethnischer Identität (Austen und Derrick 1999:2). Ziel des Ngondo war die Vereinigung verschiedener Duala-*Lineages,* die aber erfolglos blieb:

> Das Hauptziel dieser ‚traditionellen Versammlung', die Grundlage für die politische Einheit der verschiedenen Duala-Clans durchzusetzen, scheiterte weitgehend. Die Verwaltungsreform in Douala mit der entsprechenden Reduktion der Machtbefugnisse für die lokalen Eliten konnte der Ngondo lediglich verzögern, nicht verhindern. (Eckert 1999:263)

So diente der Ngondo als politische Plattform der Dekolonisation, in der die Häuptlinge nun eine tragende Rolle spielten und Dualainteressen vertraten, mit deren Durchsetzung sie aber scheiterten, wie am Beispiel der Landbesitzfrage ersichtlich wird (Austen 1992:298). So kritisierte der Ngondo das französische Verwaltungssystem der *direct rule* in einer großen Petition an die UNO im Jahre 1949, da es für die traditionellen Häuptlinge den Verlust ihrer Autorität und ihres Prestiges zur Folge habe (Eckert 1999:202). Durch die vehemente Kolonialkritik und spätere Kritik an dem Ahidjo-Regime, welche im Rahmen des Ngondo geäußert wurde, wurde dieser

im Jahre 1981 verboten (Mokake 2012:92).[245] Erst 1991 wurde er unter dem Namen *Ngond'a Sawa* wiederbelebt.

Schon früher waren Bootsrennen populäre Ereignisse im Leben der Duala, die erst später mit dem Ngondo und Ritualen der Wassergeister im *Jengu* verknüpft wurden. So schilderte etwa Buchner, der Sammler des Tange/Schiffschnabel, seine Beobachtungen eines Bootsrennens Ende des 19. Jahrhunderts wie folgt:

> Ein Wettfahren mehrerer größerer Dualla-Kanuus [sic] bietet denn auch ein Schauspiel ethnographischer Art, wie es deren auf der ganzen Erde nicht mehr viele zu genießen gibt. Die Kanuus sind dann meist festlich geschmückt. Vorne auf dem Schnabel tragen sie dann gewöhnlich eine großartig aussehende, mehr oder minder komplizierte Schnitzerei, die fast stets eine ungemein naive Verschlingung aller möglichen Tiere darstellt. Sollte dieses Hauptornament etwa fehlen, so steckt an seiner Statt ein frischgrüner Blätterbusch. Zur Komplementierung des Schmuckes gehören ferner zwei Phantasieflaggen, eine möglichst große, buntfarbige, mit den Namen des Eigners versehene hinten, und eine kleine, unserer Gösch nachgeahmte vorne. (1887:36)

Diese Bootsrennen erreichten ihre größte Verbreitung zu Zeiten Häuptlings Ndumbe Lobe Bell, der von 1858–97 regierte und fanden in der Kolonialzeit an besonderen Tagen wie dem Geburtstag des deutschen Kaisers statt (Wilcox 1994:87, 90).[246] Auch im Kontext von *Jengu*-Zeremonien, wie der Gabe eines Ritualgefäßes an die *miengu,* wurden Bootsrennen veranstaltet (Wilcox 1994:48).[247] Die Verknüpfung der Wasserriten im *Jengu* mit dem Ngondo ist allerdings noch nicht alt (Wilcox 1994:47).[248] Wilcox betont, dass die Bootsrennen allermeist als athletische Ereignisse dargestellt wurden „but when viewed in its entirety the race (and its component parts) is a series of events informed by spiritual beliefs, namely ceremonies evoking the miengu" (1994:239). Eckert hingegen beschreibt einen Bedeutungsverlust des *Jengu:*

> Auch der Jengu-Kult verlor im Verlauf des 20. Jahrhunderts erst langsam seine politische Bedeutung. Noch in den 1930er Jahren hatten zum Beispiel die auf dem Wouri ausgetragenen Kanurennen eine gewisse Relevanz, da der Sieger

---

[245] Bei Ardener heißt es, dass die Versammlung des Ngondo von der deutschen Verwaltung verboten wurde und erst 1949 durch die Franzosen wiederhergestellt wurde (1956:78).

[246] Für eine ausführliche Rekonstruktion der Geschichte der Rennen verweise ich auf Wilcox (1994:85–90).

[247] Der Jesuitenpater Éric de Rosny nahm laut Wilcox 1974 an einer solchen Zeremonie auf der Insel Jebale teil: „The women prepared the food, with portions of the meal prepared for humans reserved for the water spirits. Two groups sang, one over the bowl of food and the other over the ritual vessel. De Rosny dined with the dignitaries, which included the paddlers, the dugout and *tange* artists and the *tange's* guardian" (1994:62, Fußnote 109).

[248] Bei Wilcox findet sich eine Abbildung des *Jengu*-Bootes im Rahmen des Ngondo von 1963 (1994:277, Abb. 10).

> die Nähe zu den Wassergöttern proklamieren konnte […]. Heute dreht sich dieser Kult vornehmlich um Fragen von Krankheit und Heilung und involviert vor allem Frauen. […] Allerdings verdanken die nach 1945 rekonstruierte *Ngondo*-Versammlung und die alljährlich abgehaltene Ngondo-Feier einen Gutteil ihrer heutigen Anziehungskraft offenbar der Inkorporation des Jengu. (1999:265)

Jengu-Rituale und der Geheimbund selben Namens sind alt und existierten auch unabhängig vom Ngondo, etwa bei Bootsrennen (Austen 1992:303, 305).[249] Im Rahmen des Ngondo stellen sie den Höhepunkt der Festivitäten dar. In der Nacht vor der Zeremonie wird in Jebale, einer Insel im Wouri, ein Behältnis mit Gaben für die *miengu* vorbereitet, welches ihnen dann am nächsten Tag von einem Boot aus dargebracht wird „in the names of the major Duala chiefs as leaders of the *Ngondo;* but it is the Jebalé specialists who bring the offering to the chiefs and then carry it underwater to the spirits" (Austen 1992:303). So kommunizieren *miengu* mit den Häuptlingen als Mittler und senden verschlüsselte Botschaften, die nach der Entschlüsselung durch die Häuptlinge der Bevölkerung mitgeteilt werden.[250] Diese Botschaften haben oft Frieden und friedvolles Zusammenleben zum Thema und reflektieren das sozio-politische und ökonomische Klima Kameruns (Mokake 2012:95–96). Das Motto des Jahres 2012, welches sich dann auch auf den eigens für den Ngondo bedruckten Stoffen wiederfindet, war „Musango Pete" (Übersetzung: „erneut Frieden", da das Motto 2011 bereits „Musango", also Frieden war).

So argumentiert Mokake, dass der Ngondo ein stabilisierender Friedenskatalysator sei in einer Stadt wie Douala, die von Gewalt und sozialen Unruhen geprägt ist (2012:91, 99). Der Ngondo bleibe „an important vehicle for articulating general political demands and promoting peaceful social cohabitation" (Mokake 2012:100). Der Autor wendet sich gegen die Stigmatisierung des Ngondo als „divisive and destructive tribal assemblage" und betont dessen einenden, befriedenden Charakter (Mokake 2012:88). Anfangs aber war der Ngondo kein Instrument der Inklusion, sondern diente der Trennung der Duala von den Nicht-Duala (wie etwa durch Zugang zum *Jengu*-Geheimbund nur für freie Duala) (Monga 2000:737).[251] Erst im

---

[249] Geheimbünde spielten bei den Duala eine wichtige sozio-politische Rolle und sind unter dem Namen *isango* (Pl. *losango*) bekannt. Im Jahre „1899 verbot die deutsche Verwaltung alle Bünde und liess nur noch deren Tänze zu. Die Küstenbewohner verkauften darauf teilweise ihre Masken an Dörfer im Hinterland […]" (Gardi 1994:27). Für nähere Ausführungen zum *Jengu*-Bund verweise ich auf Austen (1992:304–305), Bureau (1996:51–100), Ittmann (1957) und Wilcox (1994:27, 42–49). Bereits in vorkolonialer Zeit im Jahre 1879 versuchte der Häuptling Mikano aus Bonabéri als erster mit seinen Stammesältesten, den „*Jengu*-Kult" zu beseitigen: „Die Kultgegenstände wurden beschlagnahmt und im breiten Duala-Becken den Dämonen zurückgegeben, woher sie der Überlieferung nach stammen sollen" (Ittmann 1957:176).

[250] Noch heute wird die Geheimsprache des *Jengu*-Bundes von den Mitgliedern, die allesamt einer Elite angehören, die von den Gründungsahnen der Duala abstammt, genutzt (Wilcox 1994:27).

[251] Wilcox verwies in den 1990er Jahren darauf, dass diese Zutrittsbeschränkung nach wie vor bestehe und schlussfolgert (unter Angabe einer Vielzahl von Quellen): „The Duala have used the Jengu society

Zuge der Pan-Duala/Sawa Bewegung seit den 1990er Jahren steht der Ngondo für den Versuch eines friedvollen, integrierenden Miteinanders, das auch den Kontakt zur politischen Führung des Landes sucht.

Nach der Machtergreifung Biyas wurde dieser im Rahmen eines strategischen politischen Aktes in den Ngondo initiiert (Mokake 2012:98). Die Beziehungen zur Regierung verschlechterten sich aber bald und in den 1990er Jahren wurde von den Häuptlingen auch immer wieder Kritik am Biya-Regime geäußert. So war Prinz René Douala Manga Bell († 2012) – das nominelle Oberhaupt der Duala-Eliten – zur Verärgerung der Regierung beim Gründungskongress der Oppositionspartei Social Democratic Front (SDF) im Jahre 1992 anwesend. Im gleichen Jahr luden die Duala-Häuptlinge alle „*Sawa*-Häuptlinge" zum jährlichen Ngondo ein, wobei der Begriff Sawa eine sehr weite regionale Auslegung erfuhr. Auch Minister wurden zum Ngondo eingeladen (Geschiere 1993:168). Diese integrierende Auslegung des Ngondo kann als Versuch der Häuptlinge gewertet werden, ihre sozio-politische Rolle neu zu definieren (Geschiere 1993:168). Dabei sei die Nutzung der Bootsrennen und des *Jengu* nicht neu: „Duala chiefs had long ago utilized the race and Jengu as political instruments to sanction their elite status, since the recognition of authority and power – social, economic and spiritual – through the water spirits was and is at the heart of the event" (Wilcox 1994:240).

Trotz der Schwierigkeiten der Duala, den Ngondo als überregionalen Nexus der Sawa zu (re)etablieren, haben ihre Bemühungen Früchte in Form politischer Einflussnahme getragen:

> The elites in the coastal area have succeeded in clinching a sizeable share of government positions and maintaining themselves in strategic positions out of their support for the regime and in disproportion to their demographic weight, thereby emerging as an important actor in the power game. (Yenshu Vubo 2006:148)

Durch diese Machtverschiebungen, in denen nun in Kamerun Kirdi, Beti und Sawa zentral sind und als Gegengewicht zu den *Anglo-Bami* (Anglophone und Bamileke des Graslandes) und den Fulbe gesehen werden, war es dem Biya-Regime möglich, die Solidarität der Anglophonen zu schwächen (Yenshu Vubo 2006:148).

Nach diesem Exkurs zur Identitätskonstruktion der Sawa im Rahmen des Ngondo und der Darstellung der Implikationen auf der nationalen Bühne Kameruns wende ich mich nun der aktuellen Situation der Nso' im Grasland zu.

for at least a century as a means of assuring a segregated rather than an integrated Duala society […]" (1994:27).

3.2.2 Nso‘

Identität und gesellschaftliche Stellung der Nso‘ kreisen neben staatlichen Stellen um den Fon, den Palast und die traditionellen Regierungsinstitutionen wie die Geheimgesellschaften. Das Vertrauen in „den Staat“ ist gering.

> The focal point that underpins and mediates between the competing institutions is the institution of the Fon, the ruler, who serves as the link between the past and the future. Unlike the institution of the Fon, the state has failed to provide an image of continuity that could galvanize the elite into supporting a common national agenda. Instead, the state presents a precarious image characterised by a predatory state elite […] whose primary motivation is to ‘eat up the state’. (Fisiy und Goheen 1998:393)

Die neuen Eliten – ob im Grasland, den großen Städten Kameruns oder in der Diaspora lebend – sind aufs engste mit ihrem Geburtsort und oft auch mit dem Fon verbunden.[252] Sie akkumulieren durch Reinvestitionen symbolisches und kulturelles Kapital z. B. in Form von (erkauften oder verliehenen) nicht-erblichen, neo-traditionalen Titeln und sichern sich so sozialen Aufstieg (Fisiy und Goheen 1998).[253] In ihrer Mittlerfunktion zwischen Staat und lokaler Ebene gilt ihre Loyalität in erster Linie dem Fon (sowie der Familie und Klienten) und sie eignen sich (staatliche) Ressourcen an, um diese „nach Hause“ umzuleiten (Nyamnjoh und Rowlands 1998). Dabei verfolgen sie Projekte der lokalen Entwicklung, Bewahrung kultureller Rechte und Durchsetzung regionaler Identitäten, für die sie sowohl Geld als auch weltweite (Diaspora-)Netzwerke mobilisieren, durch die wiederum internationale *heritage*-Dis-

---

[252] Unter den neuen Eliten verstehe ich Personen, deren Status auf westlicher Bildung, einer Beschäftigung im „nicht-traditionellen“ Bereich wie dem Staat oder der Wirtschaft und Geld basiert. Für nähere Ausführungen verweise ich auf Goheen, die die neuen Eliten als *modern big men* bezeichnet (1992): „They have become the mediators between the local and national arenas, the interpreters as well as the architects of the intersections between customary and national law“ (1992:403).

[253] Viele Nso‘ haben, auch durch gemeinschaftliche Finanzierung von Bildungswegen, akademische Titel erworben oder sind geschäftlich oder politisch erfolgreich. Oft leben diese neuen Eliten außerhalb der früheren Heimat, in der sie aber häufig Grund und Haus unterhalten sowie politischen Einfluss etablieren, um gegebenenfalls im Alter dorthin zurückzukehren. Das Heimatdorf, mit dem diese Eliten aufs engste verbunden sind, bezeichnen Fisiy und Goheen als „social centre of gravity and the primary anchor of security“ (1998:386). Der post-koloniale Staat habe es trotz steter Rhetorik des *nation-building* nicht geschafft, die Loyalitäten der urbanen Eliten zu ihren Heimatdörfern zu unterlaufen (Fisiy und Goheen 1998:395). Die Verleihung käuflicher, neo-traditionaler Titel generiert Einkommen für den Palast und wurde vom Vater des jetzigen Fon als *Win-Win*-Situation beschrieben. Die Etablierung neuer Titel und gegebenenfalls neuer Hierarchien wie etwa des „Super-Titels Shu-Shee“ rief bei anderen Titelträgern und Bevölkerungsmitgliedern Widerstand hervor, so dass ein Konfliktpotential durch die stete Titelvermehrung offenkundig wurde (Fisiy und Goheen 1998:389). Die Praxis wurde bereits in den 1960er Jahren begonnen, um die im Kolonialsystem ausgebildete lokale Elite der Nso‘ einzubinden (Goheen 1995:76).

kurse lokal wirkmächtig werden (Nyamnjoh 1998:324). Die „Söhne (und Töchter) der Erde“ nutzt der Fon unter anderem um im bürokratischen Apparat Kontrolle über (unkooperative) VertreterInnen der regionalen staatlichen Administration auszuüben. Auch Angriffe des Staates auf seinen Machtbereich wehrte der Fon Sehm Mbinglo I (im Amt seit 1993) mittels der einflussreichen urbanen Nso‘-Eliten ab, so dass sie auch als „seine neuen Krieger“ bezeichnet werden (Fisiy und Goheen 1998:394). Diese neuen Eliten stellen Forderungen nach verstärkter innenpolitischer Teilhabe (Fisiy 1995:51). Sie haben privilegierten Zugang zum Staat und werden wie folgt charakterisiert:

> By adroit use of this political connection and some personal wealth, they can maintain a large network of kin and clients and feed wealth into the local redistribution system. They are active in traditional politics, and often assume the social identity of more traditional Nso leaders. Adept at playing both national and local politics, they have become the translators of received custom and national law into new practices. (Goheen 1992:405)

Diese eingenommene Mittlerrolle, welche durch Beziehungen und ökonomische Ressourcen wirkmächtig wird, kommt auch beim Rückgabegesuch der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur zum Tragen (siehe Kapitel 5). So scheint für die Bevölkerung der Nso‘ das lokale Machtzentrum in Form des Fon zugänglicher und sicherer: „The state […] was seen as transient and unreliable, while the local ruler was a symbol of continuity“ (Fisiy und Goheen 1998:395).

Die neuen Eliten der Nso‘ sind unter anderem in der Entwicklungsorganisation NSO‘DA (Nso‘ Development Association) organisiert, die nach der Demokratisierung 1993 gegründet wurde und momentan von Ndzerem Stephen Njodzeka, dem Begründer der wichtigsten NGO vor Ort namens SHUMAS (Strategic Humanitarian Services), geleitet wird. NSO‘DA ist eine palastnahe Organisation für Entwicklung und Kultur mit dem Motto „One People, one Culture, one Identity“. Es bestehen Zweigniederlassungen an vielen Orten der Bui-Division, die vom EXCO (Executive Committee) in Kumbo zentral verwaltet werden. Zu den Gründungszielen gehören laut Edward Bulami, dem Generalsekretär der Organisation:

> [t]o promote the culture of the people and ensure development in the Nso‘ villages. Whenever there is any village that needs assistance we also try to get funding. And then we try to promote the culture of the land. At the centre of the land is the Fonship so we try to ensure that the position of the Fon remains there and that the dignity is maintained. Once you maintain it then you know that you have the foundation for the Nso‘ people. (Interview, 17.04.2013)

Die enge Verbindung von neuen Eliten und Fontum wird auch bei „Entwicklungsprojekten“ wie etwa 2015 bei der Einweihung einer neuen Brücke deutlich:

> HRH [His Royal Highness, AS] Sehm Mbinglo I of Nso, who poured libations on the new bridge invoking the ancestor's blessings lauded all, who contributed to the realization of the bridge. He asked for more positive initiatives and realizations. He called on the community members to remain committed towards development endeavours. (Njodzefe 2015)

Aber auch die Anbindung an staatliche Stellen wurde bei der Brückeneinweihung durch die Anwesenheit des *Senior Divisional Officers* von Bui sichtbar, der die Gelegenheit nutzte, um an die Notwendigkeit zu erinnern, zusammenzustehen angesichts der Herausforderungen, die die „Entwicklung" stelle (Njodzefe 2015).

Trotz all der komplexen Verbindungen des Fon an neue und staatliche Eliten konstatiert Fisiy, dass die Macht des Fon der Nso' abnehme, da auch die Kontrolle über das Land, einst die wichtigste Ressource des Fon, schwinde (Fisiy 1995:52, 54–57).[254] Dazu Fisiy: „The Fon can be a very lonely person in his palace since it has ceased to be the main locus of politics and diplomacy" (1995:53). Gerade Landveräußerungen durch die Häuptlinge etablieren Misstrauen in der Bevölkerung und lassen Zweifel an der Mittlerrolle der Häuptlinge zwischen der Bevölkerung und dem Staat sowie den Ahnen (die mit der Erde verbunden sind) aufkommen (Fisiy 1995:60). Einst mit Nso' verbundene tributpflichtige Häuptlingtümer wie Mbiame, Oku, Nkar, Noni oder Nseh versuchen, sich vom Fon loszusagen.

In Bezug zum Verhältnis von Fon und Staat versprach der Fon der Nso' bei Amtsantritt parteipolitische Neutralität:

> I wish to state emphatically that, so far as party politics are concerned, I shall follow the strategy of functioning as an 'umbrella' to all sons and daughters of Nso, irrespective of the political party they may belong. I shall not participate in party activities such as election campaign rallies organized by any political party. (Cameroon Post 1993:2 zitiert nach Fokwang 2009:72)

Im Jahr 2001 gab der Fon diese Position jedoch auf und trat offiziell der Regierungspartei Cameroon People's Democratic Movement (CPDM) bei (Fokwang 2009:2). Einige Jahre später forderte er sogar öffentlich bei einer Parteikundgebung 2007 dazu auf, die CPDM zu wählen.[255] Auch ist der Fon Mitglied im National Council of Traditional Rulers. Das parteipolitische Engagement des Fon als eine stete Kooperation mit dem Staat zu deuten, wäre allerdings zu kurz gegriffen. Jüngst kam es zu

[254] Solange in vorkolonialer Zeit die Menschen der Nso' das Gewohnheitsrecht und den Fon achteten, verlieh ihnen ihre Bürgerschaft das Recht auf Ackerland (Goheen 1995:74). Eine ausführliche Analyse der Kämpfe um und Bedeutungen von Land bei den Nso' vor allem seit der zunehmenden Privatisierung von Land, an der der Fon beteiligt ist, findet sich bei Goheen (1992).

[255] Für nähere Informationen und die Kontroverse, welche dieses Ereignis auslöste, verweise ich auf http://www.postnewsline.com/2007/07/nso-fon-campaig.html <05.01.2019>.

einer erneuten Machtprobe zwischen Fon und Staat im Rahmen der sogenannten Wasserkrise, die Ende 2015 bis vor ein Gericht kam.[256]

Der Oppositionsführer Fru Ndi der Social Democratic Front (SDF) nahm die Wasserkrise zum Anlass, das politische Engagement des Fon der Nso‘ zu kritisieren und zur politischen Neutralität aller Häuptlinge aufzurufen. Laut Fru Ndi solle die Wasserversorgung von staatlichen Stellen kontrolliert werden.[257] Auch die Bevölkerung sehe das parteipolitische Engagement ihrer Häuptlinge kritisch: „My ethnographic findings reveal that chiefs can play a role in Cameroon's democracy on the condition that they enter the political scene as ‚neutral' mediators – a role favoured by the masses" (Fokwang 2009:85). Die Versuche des Palastes, die Verwaltung des Wassers zu übernehmen, verweisen auf das Phänomen der Parastaatlichkeit des Fontums, wie es von Trotha und Krämer umschrieben haben, da „anerkannte Aufgaben im Kernbereich der staatlichen Verwaltung" vom Palast an sich gezogen werden (2010:315). Ein weiterer kürzlich ausgetragener Machtkampf, der die Dynamik der politischen Situation verdeutlichen soll, ist die Krise in der Vereinigung der Afon der Nordwest-Region (North West Fons' Union), die über 300 Mitglieder hatte, von denen 2015 insgesamt 167, darunter auch der Fon der Nso‘, ausgeschlossen wurden.[258]

Neben einer (wechselnden) parteipolitischen Positionierung gibt es auch wechselnde religiöse Zugehörigkeiten. Die Mehrheit der Nso‘ gehört der römisch-katholischen Kirche an. Das Bistum Kumbo (lat.: *Dioecesis Kumboensis*) ist eine in Kamerun gelegene römisch-katholische Diözese mit Sitz in Kumbo. Der Fon allerdings konvertierte 2014 nach einer vorherigen Begegnung mit Gadaffi zum Islam und änderte seinen Namen von Patrick Sehm Mbinglo I in Alhadji Sehm Mbinglo I.[259]

Nach dieser schlaglichtartigen Darstellung der aktuellen Situation des Häuptlingtums der Nso‘ vor dem Hintergrund des Häuptlingtums in Kamerun allgemein möchte ich noch einige internationale Beziehungen des Fontums erwähnen, die den Fon auch nach Deutschland führten. So begrüßte die Nichtregierungsorganisation Parmed aus Nesselwang, die das Fontum durch Entwicklungszusammenarbeit unterstützt, den Fon 2006 in Deutschland.[260] Eine weitere Zusammenarbeit gibt es

---

[256] Im Kern geht es darum, ob Palast oder staatliche Vertreter der Bevölkerung Wasser zur Verfügung stellen und berechnen.

[257] https://www.cameroonweb.com/CameroonHomePage/NewsArchive/Fru-Ndi-blames-politics-for-Kumbo-water-crisis-344362 <08.01.2019>.

[258] Weitere Informationen zu dem Streit unter den *Afon,* der ebenfalls vor Gericht steht und auf den ich hier nicht näher eingehen kann, finden sich unter https://www.camerounweb.com/CameroonHomePage/regional/Fon-Teche-expels-Nso-Mankon-Bali-Bangolan-Fons-and-163-others-From-NOWEFU-327918 <05.01.2019>.

[259] Für eine kritische Rezeption dieser Konversion verweise ich auf http://guardianpostonline.blogspot.de/2014/10/kumbo.html <05.01.2019>.

[260] Der Fon reiste anlässlich des zwanzigjährigen Jubiläums der NRO ins Allgäu, auch um während des Besuches „Partnerschaften mit seinem Heimatbezirk anzuregen" wie es unter http://www.all-in.de/nachrichten/lokales/Sehm-Mbinglo-I-Fon-der-Nso-in-Kamerun-hat-sich-zum-Festakt-20-Jahre-Parmed-angesagt;art26090,96016 (<05.01.2019>) heißt.

mit der Universität Osnabrück, deren MitarbeiterInnen seit den 1990er Jahren Projekte zu frühkindlicher Entwicklung in Kumbo durchführen, die die Unterstützung des Fon genießen. Dr. Bettina Lamm und Prof. Heidi Keller aus Osnabrück sind federführend in diesem Projekt. Durch ihr Engagement wurde in Kooperation mit israelischen Kollegen ein *Health Centre* gebaut. Sie sind es auch, die die Rückgabeforderung des Fon in der BRD vorangetrieben haben (siehe Kapitel 5.3.5). Weitere wichtige Kontakte für das Fontum bestehen zur weltweiten Nso'-Diaspora, die das Fontum in vielen Belangen unterstützt und wesentlich zur Machtkonsolidierung des Fon beiträgt.[261] All diese Beispiele belegen eindrucksvoll Anpassung, Kreativität, Widerstandsfähigkeit und Behauptung des Fontums in Nso'.

3.3 Zwischenfazit

Koloniale Einflüsse veränderten das Häuptlingtum. Fluide lokale Machtverhältnisse wurden in für die neuen Machthaber vorteilhafte Formen gebracht, so dass stellenweise neue Häuptlingtümer kreiert wurden oder bestehende Politikformen ihre Dynamik einbüßten. Am Beispiel des Graslandes führt Nkwi aus:

> The German and the British authorities disregarded the major traditional checks of the chief's power, namely, descent groups heads, councils, ritual specialists and title holders. They sought for the most conspicuous aspects of Grassfields chiefdoms, namely, the chiefs and masked organisations. They failed to understand that the balance of power lay between chief and traditional authorities […] They gave to most chiefs executive tasks they had never before enjoyed [thereby, AS] destroying the subtle balance of the pre-colonial structure. The administrator sought to maintain the unity of the ethnic groups over which their principal agents, the chiefs, ruled. (1979:101)

Sowohl deutschen als auch britischen und französischen Machthabern in Kamerun war gemein, dass sie Häuptlinge nutzten, um durch sie zu regieren und von diesen gleichermaßen bei intra- und interpolitischen Positionierungen genutzt wurden. Durch diesen transformierenden Einfluss auf das Häuptlingtum sei, so Trotha und Krämer, das moderne Häuptlingtum „neo-traditional" (2010). In den wechselseitigen Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen zwischen (neo)-traditionalen Autoritäten und Vertretern der Kolonialmächte wird deutlich, dass entgegen der Dichotomie von Widerstand und Kollaboration ein ambivalentes, dynamisches Politikfeld ausgehandelt wurde, in dem sich die *agency* der Häuptlinge manifestierte, die weder nur ermächtigt noch nur untergeordnet waren: „Die Kooperationsbereitschaft und

[261] So gibt es die Nso Family Union (NFU) mit Hauptverwaltung in Dänemark als zentraler Anlaufstelle in Europa. Für eine Darstellung des immensen Einflusses der Diaspora-Eliten verweise ich auf Fisiy und Goheen (1998).

die eigenen politischen Ziele der ermächtigten Autoritäten bestimmten die lokale Umsetzung kolonialer Herrschaft wesentlich mit und die Kolonialregierung konnte sie nur bedingt beeinflussen“ (Schaper 2012:128).

Die dynamische Interdependenz zwischen Kolonialstaat und Häuptlingtümern schreibt sich seit der Unabhängigkeit zwischen Staat und Häuptlingtümern in Kamerun fort, so dass Trotha und Krämer von einem Prozess der Paraverstaatlichung sprechen. Häuptlinge ziehen dabei, wie ich in diesem Kapitel am Beispiel der Duala und Nso‘ gezeigt habe, einen „Teil der Souveränitätsrechte der Zentralgewalt sowie der anerkannten Aufgaben im Kernbereich der staatlichen Verwaltung an sich“ und formen dabei „ökonomische, soziale und politische Akteursnetze lokaler oder internationaler Provenienz als Machtzentren“ (Trotha und Krämer 2010:315). Eine elementare Rolle in diesen Akteursnetzwerken spielen die Mittler der neuen Eliten – sowohl in Kamerun als auch in der Diaspora.

Als einen Schauplatz dieser Paraverstaatlichung sehe ich Rückgabeforderungen, die am Kamerunischen Staat vorbei direkt von traditionellen Autoritäten gestellt werden, wie meine beiden Fallbeispiele belegen. Die seit der Kolonialzeit etwa im Petitionismus der Duala immer wieder deutlich werdende *agency* dieser traditionellen Autoritäten wie Häuptlinge findet ihren fortgesetzten Ausdruck auch in Rückgabeforderungen. Ohne die Unterstützung der mit den traditionellen Autoritäten assoziierten Eliten ist vor allem im Fallbeispiel der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur ein Fortgang der Rückgabeforderung undenkbar.

Somit stellen Rückgabeforderungen ein aktuelles Aushandlungsfeld dar, welches belegt, dass Häuptlingtümer trotz aller Versuche, sie abzuschaffen oder ihren Einfluss zu mindern, eine Kraft sind, mit der man auch international rechnen sollte: „A growing number of scholars recognises chieftaincy as a force to be reckoned with in contemporary politics in Africa, especially with increasing claims for recognition, restitution and representation by cultural and ethnic communities“ (Nyamnjoh 2003:123). Denkbar ist dabei, dass Rückgabeforderungen dieser Häuptlinge in der kommenden Zeit eine Zunahme verzeichnen werden.

Wie genau traditionelle Autoritäten und ihre Unterstützer bei diesen Forderungen vorgehen, werde ich an den beiden Fallbeispielen in Kapitel 4 und 5 aufzeigen. Deutlich wird dabei auch werden, dass Rückgabeforderungen Teil des „neo-traditionalen Häuptlingtums“ sind und als eine „arena where the discourse of power and contest for it is being played out“ (Fowler und Zeitlyn 1996:9) fungieren. Im Rahmen von Thronfolgefragen etwa, die häufig kontrovers waren und sind, kam und kommt es zu einer Einflussnahme durch den Staat, die von vielen Menschen der betreffenden Gesellschaften kritisch gesehen wurde (Fisiy und Goheen 1998:391). Das traditionell erbliche Amt des Häuptlings wurde zunehmend seit der französisch-britischen Kolonialzeit und auch heute im Zuge der Demokratisierung durch Wahlen bestimmt.[262]

[262] So tritt Präsident Biya dafür ein, dass Häuptlingsämter gewählt statt vererbt werden (Biya 1987 zitiert nach Ben Jua 1995:43–44).

Fragen nach Machtstabilisierung oder überhaupt erst Erlangung eines angestrebten Häuptlingsamtes wie im Fallbeispiel des Tange/Schiffschnabel, Erzeugung von „Einheit“ durch kulturelle Symbole und Performanzen wie Feste oder Lieder sowie die Nutzung der zurückgeforderten Dinge in Form von Abbildern in vielen wirkmächtigen Kontexten verbinden Rückgabeforderungen und „neo-traditionales Häuptlingtum“ aufs engste miteinander.

4 Das umstrittene Erbe – der Tange/Schiffschnabel

Im Folgenden diskutiere ich den Fall der Rückgabeforderung eines Tange oder Schiffschnabels aus Douala.[263] Tange und andere Dinge wie etwa Throne/Stühle, Ruder oder Masken (vor allem Büffelmasken) der Duala kamen vor und vermehrt in der (deutschen) Kolonialzeit in europäische Museen, darunter auch in ethnologische Museen Deutschlands.[264] Die Motive und die bei der Herstellung verwendeten Farben dieser Dinge, die Wilcox (1994) als maritime Kunst bezeichnet, waren früh Ausdruck der Begegnung etwa mit europäischen Händlern, Missionaren oder Forschungsreisenden. Diese Europäer und später dann auch einige Akteure des Kolonialismus wie Angehörige des deutschen Militärs zeigten Sammlerinteresse an Tange, *ondea* und anderen Dingen, so dass bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts Miniaturrepliken von Kanus mit Tange als Souvenirs begehrt waren (Wilcox 1992:268). Tange kamen in Kamerun unter anderem im Rahmen von Kanurennen an Renn-

---

263 Soweit rekonstruierbar geht die Bezeichnung „Schiffschnabel", welche im Museum Fünf Kontinente für Tange verwendet wird, auf eine Publikation von Frobenius zurück (1897) (dieser schreibt ihn „Schiffsschnabel"). Zuvor und nachweislich bis 1926 wurde der Tange in München als „Bootschnabel" bezeichnet (siehe Kapitel 4.1.3).

264 Für eine Einführung zu den Stühlen der Duala und dem Wandel in deren Herstellung verweise ich auf Wilcox (1998). In einer Kolonialquelle heißt es: „Die Bantuneger sind dann als gute Kanuanfertiger bekannt; sie schnitzen niedliche Sessel aus einem Stück Holz […]" (Wohltmann 1897:150).



Abbildung 6: Der Tange/Schiffschnabel von Kum'a Mbape, Museum Fünf Kontinente, München, Fotograf Nicolai Kästner.

kanus (Duala: S. *bolo ba pen,* Pl. *myolo ma pen*) zum Einsatz. Diese Rennen, die bis heute, wenn auch stark verändert, stattfinden, wurden unter anderem von Europäern dokumentiert.[265]

Dabei fand das Sammeln von Dingen der Duala im kolonialen Kontext auch unter Gewaltbedingungen wie militärischen Einsätzen statt. Der von mir diskutierte Tange stammt von der Sublineage der Bele Bele in Douala und wurde am 22.12.1884 im Rahmen des ersten deutschen Kolonialkrieges zwischen dem Deutschen Reich und dem lokalen Häuptling Kum'a Mbape (auch Lock Priso genannt) erbeutet. Max Buchner, der damalige stellvertretende Konsul des Deutschen Kaiserreiches, „schenkte" den „von der deutschen Marine im Kampfe" erbeuteten „Bootschnabel", wie es im Eingangsbuch des Museums heißt, 1885 dem Staatlichen Museum für Völkerkunde in München. Dort wird er seit fast 130 Jahren bewahrt, erforscht und in Ausstellungen der Öffentlichkeit präsentiert. Seit 1999 ist der Tange/Schiffschnabel wieder in der Dauerausstellung Afrika des Museums zu sehen.

Der Kameruner Prinz Kum'a Ndumbe III., ein Enkel Kum'a Mbapes, fordert diesen Tange/Schiffschnabel seit den 1990er Jahren als sein Erbe vom Museum Fünf

[265] Für die Rolle von Kanus in Westafrika und Bootsrennen bei den Duala allgemein verweise ich auf Röschenthaler (2005).

Kontinente und dem deutschen Staat als dem Nachfolger des Deutschen Reiches zurück.[266]

Gemäß dem von mir gewählten methodischen Zugang des *follow the thing* versuchte ich im Rahmen der Forschung Tange der Duala allgemein und dem Tange Kum'a Mbapes im Besonderen von der Vergangenheit in die Gegenwart zu folgen. Tange waren und sind, so Wilcox, die Essenz der Dualakultur und „the *tange* is also believed to personify Duala ethnicity" (1994:231).

Theoretisch verankert ist meine Diskussion des Rückgabegesuches in den Konzepten der kulturellen Biographie und sozialen Geschichte und Fragen um *agency* wie ich sie in Kapitel 1.2 diskutiert habe. Deutlich werden soll bei meinen Ausführungen die transkulturelle Verwobenheit des Tange von Anfang an. Der umstrittene Tange setzte nicht nur einzelne Deutsche und Duala in Verbindung und etablierte weitere Verknüpfungen zwischen Kamerun als kolonialer Peripherie und Deutschland als koloniales Zentrum. So fanden in Douala etwa Kanurennen am Geburtstag des deutschen Kaisers statt (siehe Kapitel 3.2.1). Im Rahmen einer „erfolgreichen", von Hagenbeck organisierten Völkerschau fuhren bereits 1886 Duala, darunter Prinz Samson Dido unter anderem Kanurennen im Rahmen von Gastspielen in Hamburg, Berlin, Leipzig und Dresden.[267] Auf dem Karpfenteich am Treptower Park in Berlin präsentierten im Jahre 1896 anlässlich der vom Kaiser selbst eröffneten *Deutschen Kolonialausstellung* als Teil der *Berliner Gewerbeausstellung* als Vertragsarbeiter angestellte Kameruner Kanufahrten mit Tange für die Öffentlichkeit (Gouaffo 2007:84, 86; Abb. 7).[268] In der Kamerun-Abteilung des 1899 gegründeten Deutschen Kolonialmuseums am Lehrter Bahnhof fand sich ein (bis dato nicht identifizierbarer) Tange/Schiffschnabel befestigt an einem aus der Wand ragenden Kanubug vor „Hütten der Eingeborenen" wie es in der Bildunterschrift heißt.[269] Schon früh wurden Tange/Schiffschnäbel also zum Inbegriff „der Dualakultur" sowie zum Sammlerobjekt und zur Handelsware.

Auch zwischen Duala und anderen (teilweise abhängigen) Gesellschaften etablierte der Tange Beziehungen, da viele Schnitzer dieser Gesellschaften Dinge für die Duala fertigten und auch das Rohmaterial wie etwa Holz für Tange und Kanus bereitstellten.

---

[266] Wenn in dieser Arbeit die Bezeichnung Prinz verwendet wird, spiegelt das die Selbstbezeichnung Kum'a Ndumbes wieder.

[267] Zu den genauen Umständen der Anwerbung der Duala im Rahmen einer Kamerun-Expedition 1885 im Auftrag Carl Hagenbecks und die daraus entstandene Völkerschau verweise ich auf Gouaffo (2007:82–86, 200–225).

[268] Gouaffo führt aus, dass die „Objekte und kulturellen Artefakte", die anlässlich der *Berliner Gewerbeausstellung,* die ca. zwei Millionen Besucher verzeichnete, aus den Kolonien nach Berlin gebracht wurden, später den Grundstock des Deutschen Kolonialmuseums bildeten und bewertet daher die Deutsche Kolonialausstellung als „Maßstab" des „deutschen Kulturtransfers von den Kolonien in das Mutterland" (2007:45).

[269] Für weitere Ausführungen zum Deutschen Kolonialmuseum u. a. mit Beschreibungen der Auswahl und Darstellung der Exponate verweise ich auf Zeller (2002). Die Abbildung findet sich unter https://archive.org/details/bub_gb_ZnU5AQAAMAAJ/page/n599 <05.01.2019>.



Abbildung 7: „Boote der Dualla“ (Wohltmann 1897:146, Vorlage SUB Göttingen, 8 H AFR 2618/a). Zu sehen sind Vertragsarbeiter aus Kamerun in bemalten und mit Tange und der National- und Handelsflagge des Deutschen Kaiserreiches bestückten Kanus. Sie demonstrieren Bootsrennen auf dem Karpfenteich im Treptower Park während der *Gewerbeausstellung* in Berlin 1896.

Durch die nunmehr fast 20 Jahre währende Rückgabeforderung als einer Lebensphase in der Biographie des Tange/Schiffschnabel hat sich die Verwobenheit des Netzes, welches das Ding spannt, noch verdichtet. So stehen durch und mit dem umstrittenen Ding mittlerweile neben Kum'a Ndumbe als Rückforderndem diverse deutsche Akteure aus Politik (Auswärtiges Amt, Bayerisches Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst), Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft (Medien, postkoloniale Initiativen wie Gegner des Humboldt-Forums in Berlin oder die von Kum'a Ndumbe begründete Stiftung AfricAvenir Int.) und MuseumsmitarbeiterInnen des Museums Fünf Kontinente in Beziehung. Bei der Nachzeichnung der Gestaltung dieser Beziehungen gehe ich der Frage nach, wie sich zum einen die Sichtweise auf den umstrittenen Tange/Schiffschnabel und Tange allgemein in Deutschland und Kamerun verändert(e) und zum anderen, wie sich das Ding bzw. die Dinge selbst in ihrer Materialität verändert haben. Dabei zeichnet sich ab, dass der Umgang mit Tange allgemein und dem umstrittenen Erbe des Tange/Schiffschnabel im Besonderen divergierende Dingverständnisse der involvierten Akteure offenlegt, die, so mein Argument, paradigmatisch sind für zugrunde liegende divergierende Ontologien.

Beginnen wir aber zunächst eine Reise von Douala nach Deutschland und folgen der kulturellen Biographie des Tange/Schiffschnabels.

4.1 Eine Reise von Douala nach Deutschland und zurück? Die kulturelle Biographie des Tange/Schiffschnabel

In der Nachzeichnung der kulturellen Biographie des Tange/Schiffschnabel als einem der „*specific* things, as they move through different hands, contexts and uses, thus accumulating a specific biography, or set of biographies" (Appadurai 1986b:34) soll die mindestens 130 Jahre andauernde Zirkulation dieses Dinges unter anderem in Kamerun und Deutschland anhand biographischer Ereignisse nachvollzogen werden.

Als historische Quellen nutzte ich zur Rekonstruktion der Dingbiographie im Museum Fünf Kontinente Eingangsbuch, Karteikarte, eine Quelle aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv verfasst von Moritz Wagner, Ausstellungskataloge, historische Archivfotos, Ausstellungsbeschriftungen, Fachpublikationen, die den Tange abbilden und/oder beschreiben und den archivierten Schriftverkehr zwischen dem Museum Fünf Kontinente, dem Bayerischen Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst (fortan als Staatsministerium bezeichnet) und Kum'a Ndumbe und seinen VertreterInnen oder Mittlern. Als lückenhaft erwies sich die Ausstellungsgeschichte vor dem Zweiten Weltkrieg und Aussagen über am Tange/Schiffschnabel vorgenommene Änderungen durch Restaurierung/Konservierung sowie eventuelle Bohrungen und genaue Zeiträume der Entfernung des Raffiabastbehanges am Ding.

Grundlegend demonstriert die Biographie des Tange/Schiffschnabel, dass dieser von Beginn an verstrickt war in Kämpfe um Vorherrschaft, sowohl innerhalb der Duala als auch zwischen Dualasegmenten, anderen Gesellschaften und den Kolonisatoren. Seine Herstellung und Materialität ist Zeugnis der Verwobenheit europäischer und afrikanischer Einflüsse. Seine komplexe Biographie zeigt auf, dass er keiner „idealen Vorzeit" entsprang, sondern diverse Brüche verkörperte und von Beginn an zwischen den „Kulturen" stand. Daher betrachte ich diese Brüche und das „Dazwischen-Sein" als wesentliches Merkmal der Biographie des Tange/Schiffschnabel, so dass die Rückgabeforderung eher eine Fortsetzung als einen Neubeginn dieser Verstrickungen darstellt.

4.1.1 Der „Dezemberaufstand" 1884 und die Inbesitznahme des Tange

Die intraethnischen Konflikte, die die Häuptlinge Bell und Akwa dazu veranlassten, 1881 britischen „Schutz" zu erbitten und sich dann im Juli 1884 unter den „Schutz der Deutschen" zu stellen, waren mit Abschluss der Verträge nicht beendet.[270] Wie

[270] „One of King Ndumbe Lobe Bell's major motives in seeking European protection was to prevent the kind of defections that had been attempted in the 1870s and early 1880s by segments of his fol-

bereits erwähnt verweigerte Kum'a Mbape (Lock Priso), der als *Janea la mundi* einer Sublineage dem Häuptling Bell untergeordnet war, die Unterschrift und griff Häuptling Bell, seinen Bruder und *Janea Lasam* der Bell an:

> Zudem kam es bereits während und unmittelbar nach den Vertragsverhandlungen zu Konflikten vor Ort, die schließlich gewaltsam eskalierten. Denn obwohl Kum'a Mbape und seine Leute den Vertrag nicht unterschrieben hatten, hisste der deutsche Kommissar in Hickory-Town am 28. August 1884 ebenfalls die deutsche Flagge. Die dortige Bevölkerung protestierte daraufhin mündlich und schriftlich. […] We beg you leave us free and not make us plenty trouble. […] Der Protest der Hickory-Leute um Kum'a Mbape war jedoch erfolglos, so dass sie gemeinsam mit den Joss-Leuten gegen die mit den Deutschen verbündeten Bell-Leute vorgingen und deren Stadt verwüsteten. (Félix-Eyoum, Zeller und Michels 2011:39)

Quellen über den genauen Ablauf der Ereignisse finden sich bei Buchner (der in der Position des Konsuls des Deutschen Kaiserreiches als Stellvertreter Nachtigals Admiral Knorr und die Marine zur Hilfe rief) und bei Hugo Zöller, dem Korrespondenten der Kölnischen Zeitung, der mit Buchner zusammen 1884 die Schutzverträge in Kamerun unterzeichnete (Buchner 1914, Zöller 1885). Nachdem Kum'a Mbape und seine Verbündeten in einem, so Eckert, „Bürgerkrieg" (1991:122) die Gebiete Häuptling Bells angegriffen und niedergebrannt hatten, bat Häuptling Bell, der zuvor bereits auf Anraten Buchners geflohen war, um deutschen Schutz. Schon vorher war es durch die Vermutung, dass Häuptling Bell Vorteile, vor allem finanzieller Natur, aus der Beziehung zu den Deutschen für sich alleine nutzen wollte[271] zu einem „durchaus nicht gegen die Deutschen gerichteten" Bündnis zwischen den Bell-Sublineages Hickorn-Town (Bonabéri) und Joss-Town (Bonapriso) gekommen, durch das „Lock Prisso ein Feind der Deutschen" wurde (Zöller 1885:171). So schreibt Buchner: „Lock Priso […] war(en) von Anfang an englisch gesinnt, nicht aus Sympathie für England, sondern aus Haß gegen King Bell, unseren Hauptvasallen" (1887:52). Die Situation spitzte sich zu:

> Am 15. Dezember wurde König Bells Stadt von den Joss-Leuten niedergebrannt. Unter diesen Umständen waren Leben und Eigentum der Deutschen in höchstem Grade gefährdet und die Sehnsucht nach dem Erscheinen des längst erwarteten deutschen Geschwaders wuchs von Tag zu Tag. (Zöller 1885:171)

lowing, including Bonaberi" (Austen und Derrick 1999:96).

[271] So seien laut Jaeck an Häuptling Bell und Akwa jeweils umgerechnet 13 000 Mark von den Handelsgesellschaften gezahlt worden (1960:68). Dieses „great dash to soft their heart" teilte Häuptling Bell allerdings nicht mit den entsprechenden Adligen und provozierte so deren Widerstand (Eckert 1991:121, Zöller 1885:170–171).

Das Bündnis war, so scheint es, gegen Häuptling Bell gerichtet. Doch die Deutschen sahen sich bedroht und griffen als „Schutzmacht" ihres Verbündeten Häuptling Bell militärisch ein. Die beiden Schiffe *Bismarck* und *Olga* trafen am 18.12.1884 ein, die dann von den Dampfern *Fan* und *Dualla* der beiden deutschen Handelsunternehmen C. Woermann und Jantzen & Thormählen geschleppt wurden. Hier wird die enge Verbindung von wirtschaftlichen und politischen Interessen deutlich. Die deutsche Marine unter Admiral Knorr äscherte Hickory-Town und Joss-Town ein. Daraufhin fanden „ausgedehnte Plünderungen" seitens der Leute von Häuptling Bell und Akwa statt (Eckert 1991:123, Zöller 1885:181). Laut Zöllers Beschreibungen befanden sich am 20.12.1884 er selbst an Bord der *Olga,* gezogen von der *Dualla,* und Buchner an Bord der *Bismarck,* gezogen von der *Fan* (1885:174–175). Auf dem Weg nach Hickorn-Town fuhr man unter deutscher Kriegsflagge und begegnete unterwegs mehreren „großen, bunt angestrichenen Kriegs-Canoes" (Zöller 1885:176), welche geentert wurden. Jeder Häuptling verfügte über sein eigenes „Kriegskanu"[272], welches am Bug einen Tange trug.[273] Ob das Kanu des Lock Priso unter den Geenterten war, bleibt unklar. Man landet und:

> [e]instweilen stürmt alles durch Gras und Buschwerk vorwärts. Ein zweiter Neger fällt, ein dritter. […] Da stürzt gerade vor uns ein Schwarzer hervor und legt das Gewehr an die Backe. […] gleichzeitig krachen drei Schüsse und der Neger stürzt, noch im Fallen sich überschlagend, mitten in der Straße zu Boden. […] Seine reiche Kleidung verriet ihn als einen Vornehmen, wenn nicht als einen Häuptling. […] Das Haus des Gefallenen, dessen Thür mit einem Kolben aufgeschlagen wurde, war für die Verhältnisse der Eingeborenen reich ausgestattet und enthielt einen *bunt angestrichenen, hübsch geschnitzten Canoe-Aufsatz (Canoe-Schnabel), den wir als Trophäe mit uns nahmen.* Ernstlichere Arbeit gab es für uns nicht mehr und fast mit Neid hörten wir das starke Schießen […] der Bismarck-Leute. Man hatte uns bloß sehr schwachen und sozusagen gar keinen Widerstand geleistet. […] Hickorn-Stadt war genommen. (Zöller 1885:177–178, Hervorhebungen AS)[274]

---

[272] „Als wahre Kunstwerke können die in der Bauart unseren Rennbooten ähnelnden, aber sehr viel größeren (sie fassen 50 bis 70 Mann) Kriegs-Canoes der Dualla [sic] aufgefaßt werden. Man verfertigt sie aus verschiedenen Holzgattungen, namentlich aber, wie ich das in Mungo-Land mehrfach beobachtet habe, aus den gewaltigen Stämmen der Eriodendren [sic], die ausgehöhlt und gleichzeitig während eines sehr langen Zeitraums zu größerer Breite auseinandergezerrt werden" (Zöller 1885:53).

[273] „Zur Kriegsausrüstung der Könige gehören in erster Linie die schmalen, buntbemalten und bis zu 17 Meter langen Kriegscanoes […] Gewöhnlich steht hoch aufgerichtet der Führer mit Gewehr und Kriegshelm in der Mitte. Bei feierlichen Gelegenheiten ist das Vorderteil eines solchen Canoes mit hübsch geschnitzten, viele Menschen- oder Tierfiguren enthaltenden und buntbemalten Aufsatz geschmückt" (Zöller 1885:63).

[274] Dazu Zöller: „Die Trümmer des in Backsteinen erbauten Hauses von Lock Prisso [sic] waren bei meiner Abreise die einzigen aus der Entfernung wahrnehmbaren Ueberreste der ehedem volkreichen Ortschaften" (1885:7).

Nun handelt es sich bei dieser „Trophäe“ meines Erachtens nicht um den Tange des Lock Priso, da Buchner und Zöller auf unterschiedlichen Booten waren, die sich am Tage des 20.12.1884 nicht trafen. So ist davon auszugehen, dass Zöller zuerst in den Kriegswirren den „Canoe-Aufsatz eines Vornehmen“ mitnahm und Buchner es ihm dann zwei Tage später, am 22.12.1884,[275] gleichtat:

> Die ‚Olga' wirft einige Granaten aus ihren grossen Geschützen nach Hickorntown, weil dort Feinde gesehen worden sein sollen. Während dieser Beschießung, die ebenso imponierend wie unschädlich ist, kommt Häuptling Bell mit einigen Kähnen voll phantastisch geschmückter Krieger, um sich an der Zerstörung und womöglich auch Plünderung zu beteiligen. Dann wieder Landungsmanöver. Das Haus des Lock Priso wird niedergerissen, ein bewegtes malerisches Bild. Wir zünden an. Ich habe mir ausgebeten, dass ich die einzelnen Häuser vorher auf ethnographische Merkwürdigkeiten durchsehen darf. Meine Hauptbeute ist eine grosse Schnitzerei, der feudale Kahnschmuck des Lock Priso, der nach München kommen soll. (Buchner 1914:194)[276]

Buchners „Beute“ kam ins Völkerkundemuseum München, wo sie heute in der Dauerausstellung Afrika zu sehen ist. Zöllers „Trophäe“ gelangte wahrscheinlich mit den Schiffen Woermanns nach Deutschland. Zusammenfassend bezeichnet Jaeck die militärische Intervention der Deutschen als „Gemetzel“, welches „in den meisten kolonialhistorischen Darstellungen verschwiegen“ würde und verursacht worden sei durch stark übertriebene Berichte der deutschen Handelsvertreter an das Auswärtige Amt (1960:71–72). Somit ist die Rückgabeforderung des Tange/Schiffschnabel in einen militärischen Erwerbungskontext eingebettet, der sowohl durch die angeführten Quellen als auch durch die Museumsdokumentation selbst belegt ist. Die von Zöller tags zuvor erbeutete „Trophäe“ belegt die Häufung dieser Art des Erwerbs von Dingen.

Aus den Beschreibungen Zöllers ergab sich während meiner Forschung die Hypothese, dass es sich bei der am 20.12.1884 erbeuteten „Trophäe“ um einen der beiden Schiffschnäbel im Ethnologischen Museum Berlin handeln könne, der dem Museum 1884 von Carl Passavant, einem Schweizer Millionär und Forschungsreisenden, geschenkt wurde (Inventarnummer III C 1924 a-k). Passavant war zeitgleich mit Zöller im Dezember 1884 in Douala, um eine Expedition ins Hinterland zu

275 „Am 22.12. ging Admiral Knorr ‚des moralischen Eindrucks wegen' dazu über, Hickorn-Town mit Granaten bewerfen zu lassen“ (Zöller 1885:193).

276 Zu den Deutschen stießen, laut Zöller, „[…] etwa 40 sehr lange, bunt geschnitzte und mit hübschen Aufsätzen verzierte Kriegscanoes der deutschfreundlichen Dörfer, Könige und Häuptlinge“ (1885:195). Die hohe Zahl von 40 Kanus mit, wie es klingt, 40 Tange illustriert deren weite Verbreitung. Außerdem wird deutlich, wie groß die Unterstützung der Deutschen durch lokale Häuptlinge war, die sich ebenfalls gegen Lock Priso wandten.

planen und hätte, so meine Annahme, Zöller den erbeuteten Tange eventuell abkaufen können.[277]

Um einen Einblick in die Person des „Sammlers“ und die Umstände des Sammelns des Schiffschnabels, welche eng mit der Politik verknüpft waren, zu geben, gehe ich im Folgenden auf die Person Max Buchner und seine „Schenkung“ ein.

4.1.2 Die Person Max Buchner und die „Schenkung“ des Tange

Max Buchner wurde 1846 in München geboren und promovierte dort im Jahre 1869 zum Dr. med. Er arbeitete als Arzt auf unterschiedlichen Schiffen und unternahm 1875 eine Weltreise, die ihn unter anderem nach Polynesien führte. Dazu heißt es im Gutachten Friedrich Ratzels an das bayerische Kultusministerium von 1885, das im Rahmen der Schenkung von „Ethnographica“ an die Ethnographische Sammlung verfasst worden war, dass „[Buchner, AS] über das damals noch wenig bekannte Fidschi und über Hawaii nach San Francisco reiste. 1876 kehrte er, mit interessanten Beobachtungen und Sammlungen beladen, nach Deutschland zurück“ (Smolka 1994:346). Buchner war also sowohl Arzt als auch Forschungsreisender und Sammler.

Von 1878–1882 reiste Buchner im Auftrag der Berliner Afrikanischen Gesellschaft nach Luanda (heute die Hauptstadt Angolas) und sollte dabei im Auftrag Kaiser Wilhelms II. dem Herrscher des Lundareiches Geschenke überbringen (Smolka 1994:130–131). Nach dieser ersten Afrikareise sollte bald eine zweite folgen:

> 1884 reiste er als Begleiter von Gustav Nachtigal nach Kamerun und Togo zur Unterzeichnung der Schutzverträge und vertrat Nachtigal in dessen Eigenschaft als deutscher Reichskommissar für Kamerun. 1885 zwang ihn Krankheit zur Rückkehr in die Heimat. (Smolka 1994:131)

Im Rahmen dieser Reise in offizieller Mission des deutschen Reiches hat Buchner den heute als „Schiffschnabel“ bezeichneten Gegenstand in seinen Besitz gebracht und ihn nach seiner Rückkehr nach München 1885 der Ethnographischen Sammlung geschenkt. Darauf erhielt er am 11.12.1885 das Ritterkreuz des Verdienstordens des Heiligen Michael 1. Klasse und bewarb sich dann um die Nachfolge des 1887 verstorbenen Moritz Wagners als Konservator der Ethnographischen Sammlung

[277] Die Aktenrecherchen im Archiv des Ethnologischen Museum Berlins haben ergeben, dass es sich bei der „Trophäe“ Zöllers nicht um den Tange/Schiffschnabel im Museum in Berlin handelte, da dieser schon vor dem „Dezemberaufstand“ dorthin gelangte. Meine Hypothese ist also widerlegt. So bleibt die Frage, unter welchen Umständen Passavant, der 1885 nach Deutschland zurückkehrte, diesen Tange/Schiffschnabel erwarb und was mit der „Trophäe“ Zöllers geschehen ist. Röschenthaler schreibt, dass Passavant den Schiffschnabel in Douala „ergatterte“ und später Frobenius vermachte (2005:147). Im Ethnologischen Museum Berlin ist aber Passavant als Schenker vermerkt.

am Hofgarten.[278] Dafür sprachen seine Erfahrungen in Übersee und vor allem auch seine eigene Sammeltätigkeit.

Die herausragenden Leistungen Buchners im neuen „Schutzgebiet" Kamerun betont Ratzel in einem Gutachten an das bayerische Kultusministerium von 1885:

> Im März 1884 traf den damals an den Nachwehen des tropischen Fiebers schwer darniederliegenden Reisenden der Ruf des früheren Präsidenten der deutsch-afrikanischen Gesellschaft, Dr. Nachtigal, ihn als Reichskommissar nach Westafrika zu begleiten. Noch leidend eilte Dr. Buchner im April 1884 nach Lissabon, unterstützte Nachtigal bei der Besitzergreifung im Dubreka-Gebiet und an der Sklavenküste, sowie in Kamerun, und blieb am schwierigsten Posten, nämlich in Kamerun, als Vertreter Nachtigals während dessen Reisen an den Kongo und die Südwestküste zurück.
>
> In den Unruhen des Dezembers 1884, welche durch die Entfaltung einer deutschen Streitmacht gedämpft werden mußte, hat er durch die vorbereitenden Arbeiten, sowohl Rekognoszierungen als Studien über die Stellung der Engländer zu den Kamerunleuten und dieser in ihren verschiedenen Parteien zueinander, die er trotz der damals schon wieder sich meldenden Fieber übernahm, wesentliche Dienste geleistet. Mit der Kenntnis des Charakters und der Einrichtungen und Gewohnheiten der Neger, welche er besitzt, und die Nachtigal schon vor Jahren rühmte, legte er den Grund zu einer verständigen, gerechten deutschen Politik in dieser zukunftsreichsten unserer Besitzungen […]. Auch an wissenschaftlichen Ergebnissen ist diese zweite Afrikareise Dr. Buchners nicht arm gewesen. Eine neue Karte des Kamerun-Gebietes, zahlreiche ethnographische Beobachtungen und Sammlungen sind hervorzuheben. (Ratzel 1885 zitiert nach Smolka 1994:346)

Sein Vorgänger Moritz Wagner äußerte sich in einem Schreiben an das Königliche General-Conservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, welches im Bayerischen Hauptstaatsarchiv erhalten ist, lobend über Buchner und erwähnt vor allem die Schenkung einer „Sammlung ethnographischer Gegenstände von der deutschen Kolonie Kamerun in Westafrika" unter denen sich das „hölzerne Schnitzwerk" oder „Ornament" Schiffschnabel befand (siehe Kapitel 4.1.3). Auch verweist Wagner auf die bereits 1882 nach dem Aufenthalt in Luanda getätigte Schenkung an die ethnographische Sammlung in München. Buchners Verdienste in Afrika wurden also sowohl von Ratzel als auch von Wagner bezeugt, durch die gemachten Sammlungen untermauert und gipfelten im Jahre 1887 in der Ernennung Buchners zum zweiten Konservator der Ethnographischen Sammlung. Dieses Amt bekleidete er bis 1907.

---

[278] Smolka beschreibt in seiner Abhandlung über die Geschichte des späteren Völkerkundemuseums Schenkungen von Reisenden und dafür gewährte Auszeichnungen des Königs als gängige Praxis (1994).

In der Position des stellvertretenden Konsuls des Deutschen Kaiserreiches war Buchner entscheidend an der Inbesitznahme von Teilen Kameruns als deutschem „Schutzgebiet" beteiligt.[279] Er unternahm noch zwei größere Sammelreisen in den Jahren 1888–1890 nach Australien, Deutsch-Neuguinea, zum Bismarck-Archipel, nach Singapur, Java und Japan und 1893 nach Nordamerika und erwarb für das Museum allein im Rahmen der ersten Reise über 4000 „Objekte" (Smolka 1994:144–145).[280] Unter diesen Dingen befanden sich auch menschliche Überreste eines australischen Aborigines, deren „Erwerb" Buchner in *Reise durch den Stillen Ozean* (1878) beschreibt. Diese menschlichen Überreste sind seit 2011 ebenfalls Bestandteil einer Rückgabeforderung der australischen Regierung an das Museum Fünf Kontinente, so dass die zwei umstrittenen „Objekte" des Museums beide von Buchner erworben worden sind. Meine Recherche in der museumseigenen Datenbank 2012 hat ergeben, dass in allen Sammlungen zusammengenommen 1872 Objekte digitalisiert sind, die von Buchner erworben wurden.

Die Inbesitznahme des Tange/Schiffschnabel durch Buchner ist eine gut dokumentierte Beute im Rahmen militärischer Auseinandersetzungen und wurde von Buchner als offiziellem Vertreter des Deutschen Kaiserreiches getätigt. Buchners Entscheidung, die „ethnographische Merkwürdigkeit" (1914:194) vor den Flammen zu bewahren, sollte später von Kecskési (1976:23) und Wilcox (1992:269) als Rettung des Tange/Schiffschnabel interpretiert werden.

Nach der Darstellung der Umstände, unter denen der Tange/Schiffschnabel seine Reise von Douala nach Deutschland machte, gehe ich im Folgenden auf seine 130-jährige Lebensgeschichte seit seiner Ankunft in Deutschland ein.

4.1.3 Das Leben des Tange/Schiffschnabel 1884 bis heute

Nachdem der Tange/Schiffschnabel von Buchner am 22.12.1884 in Besitz genommen wurde, gelangte er vermutlich auf einem der Schiffe Woermanns nach Deutschland, wo er 1885 eintraf (eventuell gemeinsam mit dem kranken, heimkehrenden Buchner). Darauf schenkte Buchner den Schiffschnabel dem Museum. Im bereits erwähnten Schreiben Wagners als Konservator der Ethnographischen Sammlung an das Königliche General-Conservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates beschreibt dieser die „Sammlung ethnographischer Gegenstände von der deutschen Kolonie Kamerun in Westafrika" genauer, wie eine Quelle aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv bezeugt:

> Die Sammlung besteht aus Werkzeugen, Hausgerätschaft, Waffen und Schmuck verschiedener Art der Eingeborenen von Kamerun. Das wertvolls-

[279] Für Ausführungen über den Wandel von Buchners Ansichten über den Kolonialismus und sein „Afrika-Bild" verweise ich auf Gareis (1990:65–67).

[280] Für Ausführungen zur Sammelstrategie Buchners während dieser Reise und der Rezeption seiner Sammlungen in München verweise ich auf Gareis (1990:76–78).

> te und interessanteste Stück ist ein großes hölzernes Schnitzwerk, 2 Meter lang 80 Centimeter hoch, bemalte Figurengruppen darstellend, welches als Ornament des Kanuu [sic] eines Negerfürsten diente. (Brief Wagners an das Königliche General-Conservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, 26.10.1885, BayHStA)

Hier verweist Wagner auf die Funktion des Dinges als „Ornament". Nach dem Eingang ins Museum wurde der Tange/Schiffschnabel als „Bootschnabel" inventarisiert und mit der Inventarnummer 7087 versehen, sowie ins Eingangsbuch eingetragen.

> Bootschnabel. Großes buntes bemaltes Schnitzwerk ~~aus einem Stück~~ geschnitzt, welches vormals den Schiffschnabel eines Canou des Negerhäuptlings Lock Priso zierte und von der deutschen Marine im Kampfe erbeutet wurde. 7064 – 7087 – ethnographische Gegenstände aus Kamerun 1885. Geschenk von Dr. M. Buchner.

Deutlich wird, dass Buchner dem Museum die Herkunft des „Bootschnabels", den vormaligen Eigentümer Lock Priso und die Umstände der Erbeutung im Kampfe mitteilte. Von Seiten des Museums ist also seit Eingang des „Bootschnabels" klar, dass es sich um eine Kriegsbeute handelt. Die indigene Bezeichnung Tange findet keinen Eingang in die Museumsdokumentation. Die verwendete Bezeichnung Bootschnabel scheint von der offenkundigen Nutzung, die Buchner dem Museum mitteilte, inspiriert gewesen zu sein. Durch diese Neubenennung wird der neue Lebensabschnitt deutlich als Zäsur zum vorangegangenen Leben in Kamerun markiert. Der ganze Prozess der Erfassung, Vermessung, Beschreibung und Eintragung in ein Eingangsbuch ist Teil der kulturellen Aneignung des Dinges und verbindet den „Bootschnabel" mit neuen Wissens- und Deutungspraxen.

Von Interesse ist auch der später durchgestrichene Zusatz „aus einem Stück" gefertigt. Tange werden generell aus einem Stück gemacht (Interview Valère Epee 01.05.2013, Wilcox 1994:123). Heute sieht man aber am Schiffschnabel selbst, dass er in zwei oder sogar mehrere Teile zerlegt wurde. Diese Veränderung in seiner Materialität kann durch den Transport notwendig geworden sein. Eine weitere sichtbare Veränderung am Ding selbst geschah durch das Auftragen der Inventarnummer in roter Farbe an der Innenseite der Glocke. So wurde das Ding für alle Augen erkenntlich zum Museumsobjekt.

Meine Recherchen im Jahre 2012 im Museum Fünf Kontinente haben ergeben, dass die von Wagner und Ratzel erwähnte Schenkung Buchners von 1885 aus 24 Dingen bestand (Inventarnummern 7064-7087), die höchstwahrscheinlich allesamt von den Duala stammen, worüber das Eingangsbuch allerdings keinen Aufschluss bietet, da als Herkunft nur Kamerun angegeben ist.[281] Unter den Dingen befanden

[281] Eine Abbildung von vier von Buchner gesammelten Paddeln der Duala mit den Signaturen

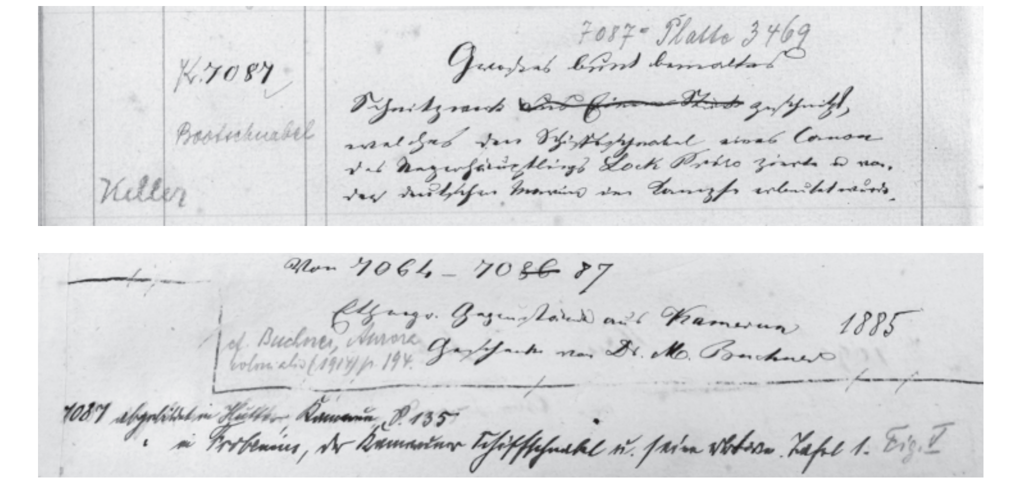

7087 Platte 3469
K.7087
Bootschnabel
Keller
No 7064 – 7086 87
1885
cf. Buchner, Aurore colonialis (1914) p. 194. Geschenk von Dr. M. Buchner
7087 abgebildet in … p. 135
… Tafel 1. Fig. V

Abbildung 8: Eingangsbuch Museum Fünf Kontinente, München, Eintrag 7087 (SMV 21. Catalog der Königlich Ethnographischen Sammlung des Staates. VI Band. No 7019-7482. Inv. 1884-87).

sich laut Karteikarten, von denen ich drei im Museum auffinden konnte, auch ein „Häuptlingszepter aus Holz geschnitzt“ (Länge 98 cm, Inventarnummer 7070) und ein „Geflecht zu einem Kriegshelm. Aus Rohrstreifen“ (Inventarnummer 7072). Somit war der Schiffschnabel Teil eines Konvolutes, wurde aber von Wagner als das „wertvollste und interessanteste Stück“ bezeichnet. Ein Abfrage in der Museumsdatenbank 2012 ergab, dass der Schiffschnabel neben Inventarnummer, Sammler und Material mit dem Vermerk „Sammlungszugehörigkeit ist zu klären“, der „Erwerbungsart: Geschenk“ und, als einziges der 24 Dinge, als mit „Künstler: Anonymus“ bezeichnet wurde.[282]

Nachdem der Tange sein neues Leben als Museumsobjekt namens „Bootschnabel“ begann, wurde er Teil der 1862 gegründeten „Königlich Ethnographischen Sammlung im Galeriegebäude“, die in den Hofarkaden in „ungeeigneten, schlecht beheizbaren Räumen in drangvoller Enge untergebracht“ war „wo außer Wassereinbruch auch Feuer- und Einsturzgefahr drohten“ (Kecskési 2000:81). Dort wurden in drei Sälen afrikanische „Objekte“ ausgestellt (Scherman 1922:3f zitiert nach Kecskési

7064–7067 findet sich bei Kecskési (1982:226–228). Wie viele der 24 Dinge des Konvolutes überdauert haben, ist noch zu klären.

282 Die Erwerbungsart bezieht sich im Museum meist auf den „Einlieferer“, also die letzte Person in der Kette von Transaktionen, die man hinlänglich als Teil der Provenienz bezeichnet. Zur Auswahl stehen dann meist Kauf, Tausch oder Schenkung. Informationen zu weiteren Vorbesitzern oder genaue Umstände des Erwerbs wurden in der Mehrzahl der Fälle nicht erhoben. Die Bezeichnung Anonymus geht auf Eisenhofer zurück (siehe Kapitel 2.2.2).

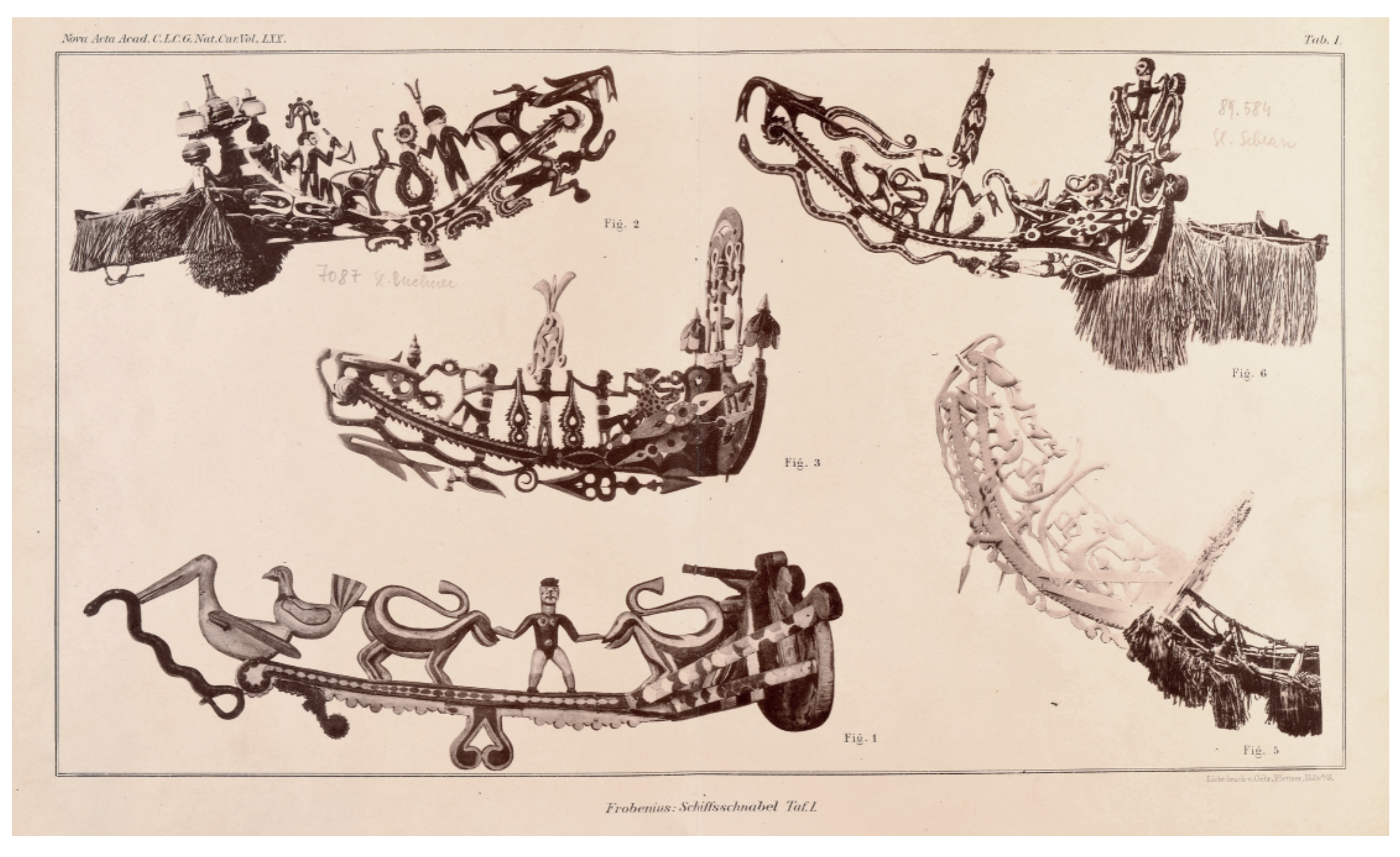


Abbildung 9: Darstellung von fünf „Schiffsschnäbeln“ darunter als Fig. 2 oben links der Tange/Schiffsschnabel (Frobenius 1897: Schiffsschnabel Tafel 1, ohne Seite, Vorlage Museum Fünf Kontinente, München).

2000:82), unter denen sich auch der „Bootschnabel“ befunden haben kann, da es zu dieser Zeit noch kein Magazin gab.

Der bis dahin in Deutschland als „Bootschnabel“ benannte Tange inspirierte Leo Frobenius zu seiner Abhandlung „Der Kameruner Schiffsschnabel und seine Motive“ (1897). Die Bezeichnung „Schiffsschnabel“ kann also auf Frobenius zurückgehen und wurde auf jeden Fall durch dessen Nutzung des Begriffes (weiter) etabliert.[283] Im Rahmen dieser Publikation findet sich auch eine Abbildung des heute umstrittenen „Schiffsschnabels“ als „Fig.2“ im Anhang des Buches auf einem Schaubbild.[284]

Darunter befindet sich auch der zweite Schiffschnabel des Münchener Museums, der 1889 ins Museum kam und der Sammlung Schrann zugeordnet wird. Frobenius gibt aus unklaren Gründen für diesen Schiffschnabel (Fig. 6) das Museum für Völkerkunde in Berlin an (vielleicht handelt es sich um eine Verwechslung mit Fig. 5, einem Schiffschnabel mit der Inventarnummer III C 7029, der in „Akwastadt“ gesammelt und 1897 von Zitzewitz dem Museum in Berlin geschenkt wurde). Im Eingangsbuch des Münchner Museums findet sich zu III C 7029 die Anmerkung „aus dem Besitz des Häuptling Bell, genauer von dessen Schwiegersohn Ekwe, der auch Verfertiger war“ (zitiert nach Kecskési 1982:224). Dies ist aus zwei Gründen bemerkenswert. Zum einen stellt es die einzige Quelle dar, die einen „Verfertiger“ eines Tange/Schiffschnabels namentlich nennt. Zum anderen bezeugt die Quelle, dass adelige Duala selbst Tange schnitzten und dies nicht nur von anderen Gesellschaften wie den Boneko oder Abo betrieben wurde.

Frobenius interpretiert in der Veröffentlichung seiner (abgelehnten) Dissertationsschrift (Kohl 2013:391) „Schiffsschnäbel“ als Sinnbilder für Geburt und Tod. Am Ende seiner Abhandlung schreibt er:

---

283 „Schiffschnabel“ findet sich auch schon im Eingangseintrag des Museums, bezeichnet hier aber die Stelle, an der der „Bootschnabel“ angebracht war und nicht das Ding selbst. Frobenius bezeichnet den Tange als „Schiffsschnabel“ (1897). Wann genau sich die Umbenennung nach 1926 von „Bootschnabel“ in Schiffsschnabel vollzogen hat, lässt sich nicht mehr rekonstruieren. In der ersten Publikation des Museums werden die beiden Tanges des Museums als „Schiffsschnäbel“ bezeichnet (Kecskési 1976:23).

284 Zu den anderen vier Schiffschnäbeln heißt es dort: „Fig. 1 Kameruner Schiffsschnabel, Original, Museum für Völkerkunde in Hamburg; Fig. 3 Kameruner Schiffsschnabel, Original, Ethnographisches Museum in Stockholm; Fig. 5 Kameruner Schiffsschnabel, Original-Photographie; Fig. 6 Kameruner Schiffsschnabel, Original, Museum für Völkerkunde in Berlin“ (Frobenius 1897: Tafel 1, ohne Seite). Meine Recherchen haben ergeben, dass es heute in Deutschland fünf Tange gibt, davon zwei „Bootsspitzen“ (wie sie dort genannt werden) der Duala im Ethnologischen Museum Berlin mit der Inventarnummer III C 1924 a-k (gesammelt von Passavant 1884) und der Inventarnummer III C 7029 (gesammelt von Zitzewitz 1897). Ein weiterer „Schiffsschnabel“ mit der Inventarnummer C662 befindet sich im Hamburger Völkerkundemuseum (gesammelt von C. Woermann und E. Schulze bereits 1881). Noch ein „Schiffschnabel“ der „Familie Bell“ befindet sich unter der Inventarnummer 89.584 im Staatlichen Museum für Völkerkunde München (gesammelt von Schrann 1899). Diese Übersicht bezieht sich nur auf die in Frobenius abgebildeten Schiffschnäbel und ist nicht als abschließend zu verstehen. Weitere Forschung in den einzelnen Sammlungen aller ethnologischen Museen der BRD wäre vonnöten.

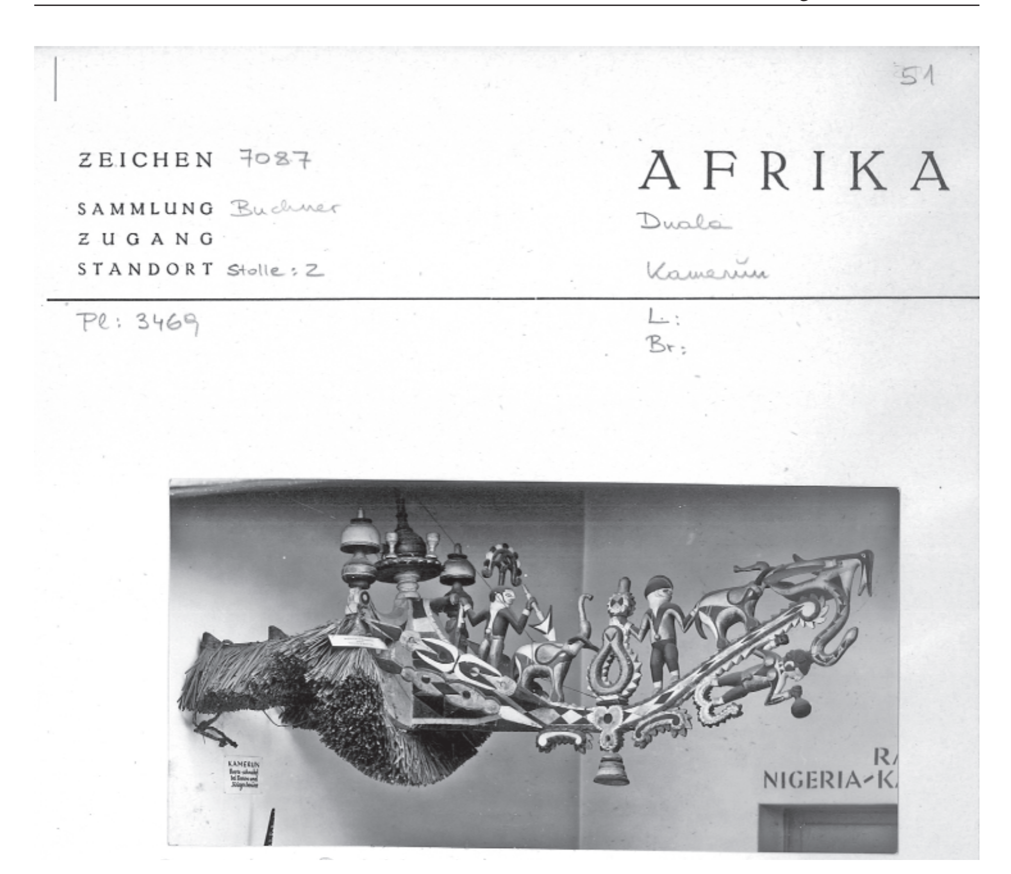


Abbildung 10: Karteikarte des Schiffschnabels mit Foto aus der Dauerausstellung ab 1926, Aktenordner 61 – ZENTRALAFRIKA: Kamerun – Küste und Hinterland, Museum Fünf Kontinente, München.

> Er [der Schiffschnabel] ist eine Reliquie, ist ein Erbstück aus besserer Zeit, ein Gut, das seines Gleichen im materiellen Culturbesitz der Afrikaner sucht. Aber nicht nur er ist einsam, allein, sondern auch seine leitenden Motive sind der allgemeinen Volksweltanschauung entfremdet, sind nur noch in ihren Resten erkennbar. (Frobenius 1897:92)[285]

Eine weitere Abbildung findet sich bei Franz Hutter in seinem Werk „Kamerun" (1902:135). Der Umzug des Museums vom Hofgarten in die Maximilianstrasse erfolgte im Jahre 1925/26 (Schmidt 1930:398). Dinge aus Afrika wurden, arrangiert

[285] Wilcox lehnt die Ergebnisse von Frobenius ab als „not an acceptable interpretation for *tange* imagery" (1994:148). Auch Kecskési äußert Zweifel an Frobenius Deutung, dass die Vogelfigur die Totenseelen ins Jenseits führe (1982:224).



Abbildung 11: Scan der Glasplatte 3469 (Juli 1929), Museum Fünf Kontinente, München.

von Künstlern, in fünf Sälen ausgestellt (Saal-Nr. 27-32) (Ruth 1999:4). Darunter waren beide Bootschnäbel. Eine Abbildung des zweiten Münchener „Bootschnabels" der Duala in der Ausstellung findet sich in *Das Museum für Völkerkunde in München* (Schmidt 1930:395) mit der Bildunterschrift „Afrikanische Plastik. Lockere Reihung sehr unterschiedlich großer, aber maßstäblich verwandter Elemente". Auf dem Foto ist über der Tür die Aufschrift „Raum 30 Nigeria – Kamerun – Kongo" zu lesen. In den Museumsakten, die ich im Rahmen der Forschung einsehen konnte, fand ich eine Schwarz-Weißfotografie des zurückgeforderten Bootschnabels, die ihn ebenfalls in der Ausstellung zeigt. Leider erlaubt die Detailaufnahme keinen Blick auf die anderen Dinge im Raum und nur ein Ausschnitt einer Tür mit der bruchstückhaften Aufschrift „R und darunter Nigeria-K" ist zu erkennen. Ich nehme aber an, dass es sich dabei ebenfalls um den Raum 30 Nigeria – Kamerun – Kongo handelte.

An der Wand hinter beiden Bootschnäbeln war zu lesen „KAMERUN Bootsschnabel bei Festen und Kriegen benützt" (Museum Fünf Kontinente München Aktenordner 61, Schmidt 1930:395).[286] Auf dem am Ding befestigten Schild steht „Kopfstück für ein Kriegskanuu. Kamerun. Geschenk Dr. M. Buchner 1885". Wie auf dem Foto aus der Museumsakte deutlich zu sehen ist, war der „Bootschnabel" mit

[286] Da die Dauerausstellung im neuen Haus in der Maximilianstrasse häufig verändert wurde, ist es aber auch möglich, dass nur einer der beiden Bootschnäbel zur selben Zeit gezeigt wurde. Dies lässt sich heute nicht mehr rekonstruieren. Zum Standortvermerk „Stolle: 2" konnte ich keine Informationen herausfinden.

Raffiabast verziert, der bereits getrocknet war.[287] Auch das Foto der Glasplatte 3469, welches im Juli 1929 angefertigt wurde, zeigt den Bootschnabel mit Raffiabast.[288]

Zur elementaren Rolle von Raffiabast schreibt Wilcox:

> According to Duala and Suwu ritualists, raffia palm is the only indispensable element needed for the racing dugout prow. This was translated into the split raffia palm skirt *(manjaki)* that extends from behind the *tange* to the dugout prow […]. Without the *manjaki,* the *tange* and dugout are spiritually incomplete. (1994:188–189)

Auch auf der Abbildung von Schiffschnäbeln auf Tafel 1 von Frobenius ist der zurückgeforderte Schiffschnabel (wie auch die Abbildungen von Schiffschnäbeln Fig. 5 und Fig. 6) mit Raffiabast oder einem *manjaki* zu sehen. Dies deutet darauf hin, dass der Schiffschnabel vor der Inbesitznahme durch Buchner aktiv, etwa im Ngondo, genutzt wurde. Heute befindet sich dieser Bast nicht mehr am Schiffschnabel und das „Objekt" hat sich so seit Eingang in das Museum in seiner Materialität verändert und ist im Sinne obigen Zitates spirituell unvollständig. Auch die Größe hat sich, wahrscheinlich durch die Entfernung des *manjaki,* verändert. Gab Wagner noch 2 Meter Länge und 80 cm Höhe an (Brief vom 26.10.1885, BayHStA), so belaufen sich alle späteren Maßangaben auf 145cm Länge und 70 cm Höhe (Autrum Mulzer und Kecskési 1999:90). Deutlich wird, dass der Zerlegung des Tange/Schiffschnabels in Einzelteile und der Entfernung des Raffiabastes ein Dingverständnis zugrunde liegt, welches eine spirituelle Sicht ausschließt. Das Duala-Dingverständnis wurde im Museum – ob aus Unkenntnis oder wissentlich – nicht berücksichtigt. Die Materialität des Tange/Schiffschnabel wurde verändert.

Kriegsbedingt wurden Bestände des Museums bis 1953 ausgelagert und bei einer Durchsicht im Jahre 1953 wurde im Eingangsbuch vermerkt, ob ein „Objekt" vorhanden war. Beim Schiffschnabel fehlt dieser Vermerk, so dass er wohl erst nach 1953 wieder in das Museumsgebäude in der Maximilianstrasse zurückkehrte. Erstmals nach dem Krieg der Öffentlichkeit präsentiert wurde er dann in der Dauerausstellung „Afrikanische Kunst" 1976–1979 (Lommel und Kecskési 1976:54, Abb. 21). Dort wurde er in Saal 13 an einem Durchgang vis-à-vis dem anderen Schiffschnabel der Bell-Familie aus Museumsbesitz gezeigt.

Große Teile dieser Dauerausstellung, darunter auch beide Schiffschnäbel reisten im Jahre 1979 in die Schweiz und wurden dort vom 17.06.–19.09.1979 im Bündner

[287] Auf dem Raffiabast, wie die Abbildung aus der Museumsakte zeigt, findet sich ein Pappschild des Museums dessen Aufschrift allerdings nicht erkennbar ist.

[288] Meine und die Recherchen der Museumsmitarbeiterinnen Guggeis und Krämer de Huerta haben kein weiteres Bild des Tange/Schiffschnabels aus dieser Zeit im Fotoarchiv des Museums Fünf Kontinente zutage befördert. Von Interesse ist, dass Abzüge der Abbildung von Glasplatte 3469 an Dr. Lips (Direktor des Völkerkundemuseums in Köln) und nach New York gesendet wurden, was eine frühe Zirkulation von Abbildern des Tange/Schiffschnabel belegt. Ich danke Frau Krämer de Huerta für das Teilen dieser Information.



Abbildung 12: Afrikanische Kunst, Saal 13. Dauerausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde 1976, Museum Fünf Kontinente, München, Fotograf Robert Braunmüller.

Kunstmuseum in Chur ausgestellt (Kecskési 2000:93, Ruth 1999:119,121). Nach Rückkehr wurde der Schiffschnabel erneut (bis 1986), nun in einer vergrößerten und überarbeiteten Dauerausstellung gezeigt. Im begleitenden Ausstellungskatalog werden die beiden Schiffschnäbel des Museums erstmals als „ndenge“ bezeichnet und in Farbe abgelichtet (Kecskési 1982:222–225, 266).[289]

Der 1987 unter dem Titel *African Masterpieces and Selected Works from Munich: The Staatliches Museum Für Völkerkunde* von Kecskési veröffentlichte Katalog stellt die Übersetzung des deutschen Katalogs *Kunst aus dem alten Afrika* dar (Kecskési 1982). Notwendig geworden war die Übersetzung durch eine Ausstellung von 100 der 450 Dinge im Center for African Art in New York im Jahre 1987.[290] Der Schiffschnabel war jedoch laut *Checklist* nicht unter den Leihgaben (Kecskési 1987:1–5).

Als nächste Veränderung in der Lebensgeschichte des Schiffschnabels konnte ich den Forschungsbesuch von Rosalinde Wilcox Ende der 1980er rekonstruieren. Für ihre Dissertation recherchierte sie den Verbleib sämtlicher Tange weltweit und ordnete diese kunsthistorisch ein. Im Zuge dieser Recherchen besuchte sie auch das

[289] Woher Kecskési diese Bezeichnung nahm und was sie bedeuten soll, lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt nicht mehr nachvollziehen und wird von ihr im Katalogtext auch nicht erläutert. Bereits im Museumskatalog *Afrikanische Kunst* ist die Rede von „»ndenge« Holz“ der beiden Schiffschnäbel (Kecskési 1976:23). Im Rahmen meiner Forschung in Kamerun wurde mir der Schiffsbug eines Kanus als *ndenge* benannt.

[290] In beiden Katalogen bezeichnet die Autorin in der Einführung zu den Duala und ihren Booten die „Schiffschnäbel“ mit falschen Nummern (Kecskési 1982:222, Kecskési 1987:222).

Münchener Museum und beschrieb den Tange als „Munich A" unter den Abbildungen wie folgt:

> Detail, transverse section. Carved representations of European goods: two lamps, a decanter, six goblets, a tray, and a canon. Longitudinal section: elephant hunter wearing an elaborate headdress and "ivory" braclets.
> (Wilcox 1994:viii)
>
> Longitudinal section, female figure engaged in water spirit propitiation. She is nude except for elaborate body paint and "ivory" bracelets.
> (Wilcox 1994:xviii)
>
> Longitudinal section, elephant hunter and tamer. (Wilcox 1994:xix)

Im Jahre 1992 reiste der Schiffschnabel dann, eventuell auf Betreiben von Wilcox, in die USA und wurde im Rahmen der Eröffnungsausstellung *Elephant: The Animal and Its Ivory in African Culture* des Fowler Museum of Cultural History der Universität Kaliforniens in Los Angeles vom 30.09.1992–16.05.1993 als Leihgabe aus München gezeigt. In der gleichnamigen Publikation, die Doran H. Ross als Vizedirektor und Kurator der Afrikasammlung des Fowler Museums herausgab, veröffentlichte Wilcox den Beitrag *Elephants, Ivory, and Art: Duala Objects of Persuasion* in dem sich eine Abbildung des Tange findet (1992:260, 269). Sie bezeichnet ihn in der Bildunterschrift als „one of the most spectacular achievements of Duala art" und erwähnt Buchner „who rescued it from the burning house of Chief Lock Priso" (Wilcox 1992:269). Durch diesen überregionalen Bedeutungszuwachs in Ausstellung und Publikationen im Zuge einer werterzeugenden Zirkulation, kam die *agency* des Tange zum Tragen. Kum'a Ndumbe wurde durch den Beitrag von Wilcox erstmalig auf den Tange aufmerksam.

Nach der Rückkehr des Schiffschnabels aus den USA nach München wurde er 1994/95 Teil der Ausstellung *Mensch und Elefant* des Staatlichen Museums für Völkerkunde München im Schloss Seefeld. Im gleichnamigen Ausstellungskatalog findet sich eine Teilabbildung mit der Bildunterschrift „Detail eines beschnitzten Schiffschnabels (tange) der Duala (Kamerun)" (Hahner-Herzog 1994:75). In dieser Publikation findet sich erstmalig die Bezeichnung Tange, die wahrscheinlich durch die Publikationen von Wilcox (1992) begründet ist und den nie erläuterten Begriff *ndenge* ersetzte.

Im Rahmen der Neueröffnung des Museums im Jahre 1999 nach Umbau wird der Schiffschnabel Teil der Dauerausstellung *Kunst aus Afrika. Themen der Künstler,* kuratiert von Kecskési. Im begleitenden Katalog *Kunst aus Afrika* benennt die Afrika-Abteilungsleiterin selbst den „Schiffsschnabel" erstmalig als *„tange"* (1999:90). Diese Ausstellung besteht in Grundzügen bis heute fort, ist aber in den Folgejahren durch den Nachfolger Kecskésis, Eisenhofer, verändert worden. So ist der Tange/Schiffschnabel nunmehr seit fast 20 Jahren wieder Teil der Afrika-Dauerausstellung.

Deutlich wird, dass das Interesse am Tange/Schiffschnabel und die Publikationshäufigkeit zusammenfallen mit wichtigen Lebensereignissen wie dem Eingang ins Museum, der Präsentation in Ausstellungen und über 100 Jahre später mit dem Besuch einer am Tange interessierten Forscherin und einer Fernleihe. Trotz der großen Menge der Dinge im Museum wurde der Tange/Schiffschnabel fast durchgängig ausgestellt, ob in München oder anderswo. Für das Museum hat der Schiffschnabel neben dem kulturellen und ästhetischen auch einen edukativen Wert. Laut Eisenhofer werde im Rahmen von Führungen auch für Schulklassen der Schiffschnabel eingesetzt, um an die deutsche Kolonialzeit zu erinnern und den Kontakt zwischen Duala und Deutschen, der sich in der Ikonographie wiederfindet, zu erläutern (Interview Eisenhofer 19.01.2012, Kecskési 1982:222).

Neben Erläuterungen im Rahmen von Führungen wird der Schiffschnabel „zum Sprechen gebracht" durch die neben dem Ding angebrachte Beschriftung. Verfasst von der damaligen Leiterin der Afrikaabteilung Kecskési im Rahmen der Dauerausstellung ab 1999 hieß es dort in Anlehnung an den Ausstellungskatalog (Autrum Mulzer und Kecskési 1999:90):

> Die Duala, die in Kamerun um die Mündung des Flusses Wouri wohnen, standen schon in vorkolonialer Zeit in intensivem Kontakt zu Europäern. In der Kunst entstand so ein merkwürdiger Mischstil: Die Schnitzer übernahmen europäische Schreinertechniken und bunte Ölfarben, in ihrem Formenschatz verschmolzen sie aber fremde und traditionelle Elemente. […] Zu festlichen Anlässen fanden Bootsparaden und Regatten statt. Zu solchen Festen wurden die Schiffe an den Vordersteven mit langen, kunstvolle geschnitzten >Schnäbeln< geschmückt. […] Die rituelle weiße Bemalung von Menschen ist aus dem Brauchtum der Duala bekannt; die Dreiheit der Farben Weiß-Rot-Schwarz spielt im Kult der Flußdämonen eine Rolle. Das an der Spitze des >Schnabels< angebrachte Vogel-Schlange- Motiv weist in der Kunst der Guinea-Küste (Benin, Yoruba, Aschanti, Baule usw.) Parallelen auf. (Kecskési 1999, der Autorin zur Verfügung gestellt von Stefan Eisenhofer)

Im Jahre 1999, in dem der Tange/Schiffschnabel letztmalig vom Depot in die Dauerausstellung kam, stellte Kum'a Ndumbe seine erste Rückgabeforderung. Unterstützt wurde und wird er dabei unter anderem von [muc] postkolonial und Berlin postkolonial, sowie AfricAvenir Int., die vom Museum Fünf Kontinente die Aufarbeitung der Geschichte des „Raubs" verlangen. Gemeinsam mit den Medien übten diese Initiativen öffentlichen Druck auf das Museum aus, dessen koloniale Geschichte sie betonten. Dies führte im Jahre 2011 zu einer neuen Beschriftung des Schiffschnabels in der Dauerausstellung, die die „kriegerischen Umstände des Erwerbs", die Rückgabeforderungen und dazu laufende Forschungen erwähnt (siehe Anhang Texttafel 1, 2 und 3). Der Schiffschnabel, so Eisenhofer, sei „mittlerweile das prominenteste Stück der Afrikaausstellung" und er gehe bei Führungen selbst darauf ein und bezeichne es als „unser neues Skandalstück" (Interview Eisenhofer, 02.10.2013). StudentenInnen



Abbildung 13: Kum'a Ndumbe unter einem Bild des Tange/Schiffschnabel in seiner Residenz anlässlich des Treffens mit Familienmitgliedern der Bonakum, Bele Bele. 25.11.2012, Foto AS.

der Ludwig-Maximilians-Universität München, mit denen Eisenhofer Führungen veranstaltete, fragten immer wieder nach dem umstrittenen Ding.[291] Somit lässt sich eine wachsende Popularität des Dinges feststellen, die sogar, so Eisenhofer, zu steigenden Besucherzahlen geführt habe (Interview Eisenhofer, 02.10.2013). In Bezug auf den Kunstmarktwert des Tange/Schiffschnabel sagte Eisenhofer: „mittlerweile hat er vielleicht durch diese Streitigkeiten so eine gewisse Popularität und auch Kunstmarktwert erlangt, aber vorher waren solche Objekte in Sammlerkreisen wenig gefragt" (Interview, 19.01.2012). Ein weiterer Grund für diesen Bedeutungszuwachs liegt in der postkolonialen Ausstellung *Decolonize München,* vor allem des Ausstellungsprojektes *freedom roads!,* welches 2013/2014 im Münchner Stadtmuseum zu sehen war. An der Gestaltung von *freedom roads!* war auch [muc] postkolonial beteiligt. So wurde von den Ausstellungsmachern eine Postkarte mit einer

[291] Als Dozent veranstaltete Eisenhofer mehrere Seminare am Institut für Religionswissenschaften der Ludwig-Maximilians- Universität München. Im Rahmen einer Hausarbeit bearbeitete eine Studentin namens Laura Poehler unter dem Titel *‚Soul, Stolen for a German Museum'. The Story of an Artifact* im Jahre 2010 die Rückgabeforderung des Schiffschnabels.

Tange-Abbildung und Informationen zur Rückgabeforderung zirkuliert, die fragte: „Wem gehört das Tangué? Die Auseinandersetzung um die ,Restitution geraubter Kulturgüter'" (ohne Autor 2015:102). In Reaktion darauf erstellte das Museum Fünf Kontinente ebenfalls eine Postkarte, die die gestellte Frage aufgriff und als jenseits von „einfachen ,gut-böse'-Lösungen" problematisierte (ohne Autor 2015:103).[292] Im Jahre 2016 wurde die Beschriftung des Schiffschnabels erneut überarbeitet (siehe Anhang, Texttafel 3). Anlass war dieses Mal der erste offizielle Besuch Kum'a Ndumbes im Museum am 13.05.2016.

Durch die Kooperation Kum'a Ndumbes mit Berlin postkolonial und AfricAvenir Int. wurde der Fall des Tange/Schiffschnabel auch in die Agenda des seit 2013 aktiven postkolonialen Kampagnenbündnis No Humboldt 21! eingebunden, das den Bau des Humboldt-Schlosses in Berlins Mitte kritisiert und stoppen will.[293] Die Arbeit des Kampagnenbündnisses findet ein Echo in den Medien[294] und beinhaltet unter anderem Aktivitäten wie Gedenkmärsche, Pressearbeit und Podiumsdiskussionen. So wurde Kum'a Ndumbe auch zur Podiumsdiskussion *Fenster zur Welt oder koloniale Trophäenschau? Das Humboldt-Forum in der Diskussion* am 16.12.2014 geladen, an der von Museumsseite Hermann Parzinger (Präsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz) und Peter Junge (Leiter der Afrika-Abteilung am Ethnologischen Museum Berlin) teilnehmen wollten. Dort sollten, so heißt es auf der Internetseite von No Humboldt 21!, Fragen nach Herkunft und Umgang mit den außereuropäischen Sammlungen, die im Zuge der europäischen Kolonisierung angeeignet wurden, erörtert werden und auch der Tange/Schiffschnabel wäre thematisiert worden. Diese Veranstaltung wurde dann aber von Museumsseite wegen „Sätzen der Anklage, der Diffamierung und eines unerträglichen Populismus" abgesagt.[295] Zusammenfassend ist der Tange/Schiffschnabel heute in hochaktuelle Debatten über den Umgang mit kolonialem Erbe, den Nachfahren der Herkunftsgesellschaft und Fragen nach Rückgabe und Restitution eingebunden.

Auf der Kameruner Seite bewirkte Kum'a Ndumbes Kampf für die Rückgabe ebenfalls eine Bekanntheitssteigerung des Tange, da er damit populäre Themen wie Postkolonialismus, Wiedergutmachung und Entschädigung verbindet. Kum'a Ndumbe nutzte TV-Auftritte und Zeitungsberichte auch in Kamerun, wie etwa im

---

292 Diese Ausstellung wurde ohne das Wissen des Museums Fünf Kontinente organisiert. Eisenhofer wurde aber als Gast zu einem Symposium im Rahmen des Begleitprogramms geladen. Dort lernte er Jean-Pierre Félix-Eyoum kennen, einen aus Douala stammenden Lehrer, der seit langem in der BRD lebt und arbeitet und im weiteren Verlauf der Rückgabeforderungen eine Rolle spielt, auf die ich in Kapitel 4.1.4 eingehe.

293 http://www.no-humboldt21.de <05.01.2019> Für ein Interview mit Kum'a Ndumbe unter dem Titel *No Humboldt 21 Ndumbe Berliner Stadtschloss Debatte Humboldt Forum* bei Afrotak TV verweise ich auf https://www.youtube.com/watch?v=fkBQnLMgFYE <05.01.2019>.

294 Als Beispiel verweise ich hier auf einen Artikel der Deutschen Welle (Bach 2013).

295 Entnommen der Pressemitteilung vom 08.12.2014 des Kampagnenbündnisses *No Humboldt 21!* unter http://www.no-humboldt21.de/deutschland-muss-menschliche-gebeine-und-kriegsbeute-aus-kamerun-togo-tansania-und-ruanda-zurueckgeben <05.01.2019>.



Abbildung 14: Postkarte aus dem Musée des Civilisations in Dschang, Kamerun. Rechts oben im Bild sieht man die Replik des umstrittenen Tange/Schiffschnabels.

Rahmen meiner Forschung bei einer Pressekonferenz mit Präsentation des Thrones am 15.11.2012 oder der Konferenz zum Tange am 30.11.2012, um auf den Fall des Tange aufmerksam zu machen. Das Ding machte er dabei zum Symbol für die „andauernde Ausbeutung und Unterdrückung des Globalen Südens durch den Globalen Norden" (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Da der Tange selbst sich (noch) nicht in Kamerun befindet, nutzt Kum'a Ndumbe dessen Abbild als Repräsentant für das „echte" Ding. So findet sich das Foto, welches vom Museum Fünf Kontinente gemacht wurde, auf Buchcovern des Verlages Exchange und Dialoge, in der Empfangshalle seiner Residenz in Douala und als Abdruck auf den T-Shirts seiner „Krieger".[296]

Neben den Abbildern des Tange, die Kum'a Ndumbe in Kamerun nutzt, gibt es auch eine Replik des Tange im Musée des Civilisations in Dschang, Kamerun.

Diese ist im Ausstellungsbereich der Sawa an einem Kanu angebracht, um den Besuchern die Lebensweise der Küstenvölker nahezubringen. In der Beschriftungstafel zum Exponat heißt es: „The Sawa were also victims of the destruction of their cultural goods and plundering in the direction of the west with complicity of the church." (Besuch, Musée des Civilisations, Dschang, Kamerun, 29.04.2013).

Nach der Darstellung wichtiger Lebensstationen in der Biographie des Tange/Schiffschnabel stelle ich im Folgenden den Hergang der Rückgabeforderungen dar.

[296] Von diesen „traditionellen Soldaten oder *mbidi*" mit Tange-T-Shirt flankiert, zeigte sich Kum'a Ndumbe auch am Grab Bwanga Kums, des Sohnes von Kum'a Mbape (Kum'a Ndumbe III. 2003:1).

4.1.4 Der Hergang der Rückgabeforderung

Im Verlauf der Rückgabeforderung tritt eine Vielzahl von staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren in Erscheinung, deren Argumente für oder gegen eine Rückgabe des Tange/Schiffschnabels auf teils sehr unterschiedlichen Ebenen verlaufen. Den Argumenten liegen wiederum divergierenden Verständnisse ein und desselben umstrittenen Dinges zugrunde, die ich in Kapitel 4.3. näher diskutieren werde. An dieser Stelle möchte ich, um den Hintergrund der seit fast 20 Jahren bestehenden Rückgabeforderung nachvollziehbar zu machen, überblicksartig die neben dem bereits vorgestellten Tange/Schiffschnabel beteiligten Akteursgruppen aufführen, deren Aushandlungen ich dann im Anschluss beginnend mit Kum'a Ndumbe darstelle.

1. Kum'a Ndumbe, die Familie der Bonakum und „alle“ Bele Bele
2. Postkoloniale Vereine und Organisationen wie [muc] postkolonial, Berlin postkolonial e.V., Kampagnenbündis 125 Jahre Berliner Afrika-Konferenz (bestehend aus 75 Organisationen), AfricAvenir Int.
3. Medien (TV, Zeitungen und Radio in Kamerun und der BRD sowie das Internet)
4. Personen(gruppen) des öffentlichen Lebens (Zubin Meta, UNESCO-Projekt Schulen)
5. Museum Fünf Kontinente, München (AfrikakuratorIn, DirektorIn, Öffentlichkeitsarbeit)
6. Bayerisches Staatsministeriums für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst (Leitender Ministerialrat, Oberregierungsrat)
7. Der deutsche Staat (Auswärtiges Amt) und der kamerunische Staat (Ministère de l'Information et de la Culture)

Kum'a Ndumbe erhielt in den 1990er Jahren durch eine Publikation von Wilcox (1992) Kenntnis von der Existenz des Tange im Museums Fünf Kontinente in München und stellte daraufhin eine Rückgabeforderung. Der Schriftsteller, Akademiker und Begründer der Kulturstiftung AfricAvenir Int. Kum'a Ndumbe wurde 1946 in Kamerun geboren und 1961 nach München geschickt, um dort die Schule zu besuchen.[297] Nach dem Abitur studierte er ab 1967 Politikwissenschaften, Geschichte und Germanistik. Erste Veröffentlichungen erfolgten auf Deutsch, später auf Französisch. In seinen Schriften, die er im Eigenverlag herausgibt, beschäftigt

[297] Für eine ausführliche Biographie Kum'a Ndumbes verweise ich auf http://www.marabout.de/Ndumbe/ndumbe.htm und http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>.

sich Kum'a Ndumbe unter anderem mit der deutschen Kolonialzeit in Kamerun. Im Jahre 1979 ging er als Dozent an die Universität Yaoundé I, Fachbereich Germanistik. Am 05.04.1981 wurde er zum Thronerben der Bele Bele bestimmt (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Nach dem Tod des *Chef Supérieur* der Bele Bele namens Richard Enis Kum im Jahre 1994 wurde er vom Ältestenrat als Thronerbe bestätigt, bekleidet aber heute nicht das offizielle Amt des *Chef Supérieur*. Kum'a Ndumbe stammt aus der Bele Bele Sublineage der Duala und betonte in den geführten Interviews und vor der Presse seinen Status als Herrscher dieser Linie. Als seine royalen Insignien wurden vom Ältestenrat nach eigenen Angaben 1994 der Thron (siehe Abb. 15 und 16) Kum'a Mbapes von 1846 und der Tange bestimmt, den er als Enkel und Erbe seines Großvaters vom Museum Fünf Kontinente zurückfordert (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). In der Forderung nach Rückgabe des Tange beziehen sich Kum'a Ndumbe und andere traditionelle Autoritäten der Bele Bele auf die spirituell-religiöse Bedeutung der „Königsinsignie". Daneben betonte Kum'a Ndumbe die Wichtigkeit der Bewusstwerdung über das in der deutschen Kolonialzeit geschehene Unrecht, da Buchner in offizieller Mission agierte:

> Die Geschichte des Tange ist für mich äußerst wichtig, das heißt, ich hätte handeln können, dass wir diesen Tange auf jeden Fall schon hier haben, aber mich interessiert der Prozess, weil in diesem Prozess kommt Bewusstsein, auf beiden Seiten. (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Mittels der Rückgabeforderungen und deren Verbreitung über die Medien versuche er daher, so viele Deutsche wie möglich zu erreichen, damit ihnen bewusst wird, was in ihrem Namen gemacht wurde. Dennoch sei der Fortschritt sehr zögerlich:

> Es geht um Versöhnung. Nach diesen so schwierigen Beziehungen in der Kolonialzeit, wie können wir den Frieden richtig nachhaltig aufbauen? Und man kann diesen Frieden nicht richtig aufbauen, wenn auf der einen Seite sozusagen das Unrecht geschehen ist, da gibt's keine Reue? (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Der Tange wird durch diesen angestrebten Prozess der Geschichtsaufarbeitung zu einem Symbol der Unterdrückung und der Aufhebung davon. Diese katalytische Funktion bringe Heilung und könne einen Neubeginn ebnen.

> Mein Volk braucht Heilung, wir müssen einfach da raus, wir müssen einfach als normale Menschen wieder leben können, die aufbauen, die intelligent sind, die schöpferisch sind. Aber das kann nur gehen, wenn die Heilung da ist. Und diese Rückgabe, dieses Zurückkommen des Tange, das gehört einfach dazu, dass die Leute sagen: ach, endlich einmal. (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Die Rückgabe imaginiert Kum'a Ndumbe als ein großes, festliches Ereignis, welches sowohl den Deutschen als auch den Duala und anderen Kamerunern zu neuen Beziehungen zueinander verhelfen kann.

> Und ich glaube, ich will nicht, dass wir den Tange heimlich nach Hause bringen. Ich will, dass wenn dieser Tange nach Hause kommt, nach Kamerun kommt, dass es viele Menschen in Deutschland gibt, die sich freuen, weil wenn sie sich freuen, dann heißt das, sie haben einen Schritt in ihrem Leben gemacht. Das ist wirklich sehr wichtig, wir brauchen das für diese Welt, also für unsere neue Welt, die wir aufbauen wollen. (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Die Rückgabe, so betont der Prinz, sei eine reine Familienangelegenheit der Bonakum. Trotzdem sei er der „Chef der Bele Bele". Die Familie will es zurück und gleichzeitig hätte es große Bedeutung für alle Bele Bele, so wie seine Bücher (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). „Der Tangué von Kum'a Mbape, Vater meines Vaters, muss mir, meiner Familie und meinem Volk zurückerstattet werden", so der Prinz in einer Erklärung (Kum'a Ndumbe III. 2014).

Das Museum Fünf Kontinente unter Leitung von Direktor Walter Raunig (1977–2001) erhielt erstmals 1999 Kenntnis über die Rückgabeforderung Kum'a Ndumbes bezüglich des Tange vom Bayerischen Staatsministeriums für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst (Leitender Ministerialrat Wanscher), da Zubin Meta (1998–2006 Generalmusikdirektor der Bayerischen Staatsoper) einen Brief Kum'a Ndumbes vom 02.06.1999 an das Staatsministerium übergab. Darin schrieb der Prinz:

> Angesichts der sehr engen Beziehungen, die meine Familie mit den Deutschen seit langem schon pflegt möchten wir, daß dieses dunkle Kapitel irgendwie symbolisch mit der Rückgabe dieses Stückes abgeschlossen wird. […] In der Familie und für alle ‚Bele Bele' ist diese Insignie zum Symbol einer neuen Ära erhoben worden, weil es sich hier nicht so sehr um ein Kunstwerk handelt, sondern um ein Medium mit Lebenskraft, das Verbindung zwischen uns Lebenden und den Vorausgegangenen herstellt. Deshalb wollen wir die Insignie zurückhaben. (Brief Kum'a Ndumbes an Zubin Meta, 02.06.1999)[298]

Die damalige Leiterin der Afrikaabteilung Kecskési zweifelte in ihrer Antwort an das Staatsministerium die Bezeichnung „Königsinsignie" und die Relevanz des Tange für alle Bele Bele an, forderte einen juristischen Erbberechtigungsnachweis des Prinzen und betonte die Notwendigkeit einer politischen Lösung auf Ebene des Freistaates, wobei die „eventuelle Präjudiz für andere Museen in Deutschland und anderswo

[298] Die Einsicht aller in diesem Kapitel zitierten Briefe und E-Mail Quellen erfolgte, soweit nicht anders angegeben, im Hausarchiv des Museums Fünf Kontinente.

(u. a. *British Museum, Louvre*)“ zu bedenken sei (Brief Kecskési an Staatsministerium, 20.07.1999). Als am wichtigsten wurde jedoch das Bewahren, Erforschen und Ausstellen/Vermitteln des Tange seit fast 130 Jahren von Museumsseite herausgestellt, welches in einer Verantwortung des Museums für das Weltkulturerbe resultiere. Dazu Kecskési: „Unser Museum hat länger als 100 Jahre den Schiffsschnabel bewahrt und gepflegt. Wir wollen nicht darüber spekulieren, was sein Schicksal ohne diese Betreuung gewesen wäre“ (Brief an Staatsministerium, 20.7.1999). Im selben Brief bot die Abteilungsleiterin als „Kompromiß“ das Anfertigen einer „genauen Kopie des Originals“ auf Kosten Kum'a Ndumbes an, wobei „Das Original […] in der professionellen Pflege und Betreuung des Museums“ verbleiben solle. Negativ beurteilte sie das Erscheinen eines Zeitungsartikels 1998 trotz des Versprechens des Prinzen, die Presse von dem Fall fernzuhalten, damit eine einvernehmliche Lösung gefunden werden kann (Brief Kecskési an Staatsministerium, 20.7.1999). In dem Artikel *Seele, geraubt für ein deutsches Museum* im Feuilleton der Berliner Zeitung forderte Kum'a Ndumbe den Tange zurück, denn „[d]ie Kraft des traditionellen Herrschers nährt und erklärt sich aus dem Erbe, das Erbe ist sein direkter Bezug zu den Ahnen“ (Tkalec 1998). Diesem ersten Artikel folgten über die Jahre weitere (Michal 1999, Pfaff 2013), sowie TV-Auftritte von Kum'a Ndumbe unter anderem auf SAT.1 am 15.03.2010. Weiterhin nutzt er die Internetpräsenz AfricAvenirs Int. und YouTube als Kanäle für seine Forderung.[299]

Im Jahr 2002 fragte der Leitende Ministerialrat Wanscher erneut im Museum nach dem Stand der Dinge, welches nun unter der Leitung von Direktor Claudius Müller (2001–2010) stand. Nach Rücksprache mit dem neuen Leiter der Afrika-Abteilung Eisenhofer antwortete Müller, es hätte sich kein neuer Sachstand ergeben. Im Jahre 2006 erreichte das Museum sowie das Staatsministerium eine Resolution der UNESCO-Projektschulen Deutschland vom 27.09.2006, die die Rückgabe des Tange fordern:

> Die Reichsinsignien […] stellen für die Bundesrepublik Deutschland […] allenfalls einen kunsthistorischen Wert dar. Sie gehören daher in Anbetracht ihrer Traditionsbildungs- und Identifikationsfunktion sowie ihrer nationalen Bedeutung in die Hände ihrer rechtmäßigen Eigentümer. (Brief Köhler, Bundeskoordinator der UNESCO-Projektschulen, 06.10.2006)

Eisenhofer antwortete, dass sich seit 1999 „kein neuer Sachverhalt ergeben“ habe und es fehle:

> [b]islang ein juristischer Nachweis von Prof. Kum‘ a Ndumbe III., dass sein im Namen des gesamten Bell Clans erhobener Anspruch gerechtfertigt ist. Und

[299] Die Youtube-Abfrage „Kum'a Ndumbe“ am 04.05.2016 ergab 1780 Treffer. Eine Auswertung dieser Quellen sprengt den Rahmen meiner Arbeit. Die Beiträge vermitteln aber einen interessanten visuellen und inhaltlichen Eindruck der Arbeit Kum'a Ndumbes.

> offenbar ist Prof. Kum‘ a Ndumbe III. auch weder durch den Staat Kamerun noch durch ein öffentliches Museum für solche Verhandlungen autorisiert. (Brief an Staatsministerium, 08.02.2007)

Am 24.07.2009 wendete sich dann die Gruppe [muc] postkolonial erstmals an das Museum mit der Bitte um ein Treffen, um „uns zur Geschichte des Tange und zu anderem Raubgut im Völkerkundemuseum (und dem generellen Umgang mit Rückgabeforderungen) etwas zu erzählen“ (E-Mail [muc] an Eisenhofer, 24.07.2009). Diese Gruppe führte auch ein E-Mail Interview mit Kum’a Ndumbe durch und publizierte dieses und einen Artikel im Hinterland-Magazin des Bayerischen Flüchtlingsrates. Dadurch wurde öffentlicher Druck aufgebaut und Direktor Müller bot einen Gesprächstermin an, bei dem er alle KuratorInnen des Museums dabei haben wollte. Über diesen Termin wurde bis 2010 zwischen den beiden Parteien verhandelt, er kam jedoch nie zustande, da sich die Gruppe [muc] postkolonial entschloss, den Kontakt abzubrechen. Dazu eine Vertreterin von [muc]:

> Einen ersten Versuch der politischen Intervention hatten wir mit dem Münchner Völkerkundemuseum. Dort befindet sich ein Schiffsschnabel/Tangue, eine 1884 geraubte Königsinsignie, die in der Afrika-Ausstellung des Museums gezeigt wird und den Nachfahren des damaligen Besitzers bis heute vorenthalten wird. Der Versuch, mit den Vertretern des Museums ins Gespräch zu kommen, machte uns deutlich, dass das Austauschen von Argumenten in diesem Kontext möglicher-weise kein geeignetes Mittel der politischen Auseinandersetzung ist. Die kolonia-len Argumentationsmuster, die uns von Seiten des Museums entgegengebracht wurden, haben dazu geführt, dass wir diesen „Dialog“ abgebrochen haben. Tat-sächlich wurde deutlich, dass es derzeit keine Basis für ein Gespräch gibt. (Pfeiffer 2010 zitiert nach Heuermann 2015:57)

Eisenhofer betont 2010 der Gruppe gegenüber, er habe die „letztjährige Anfrage […] durchaus als Arbeitsauftrag aufgefasst“ und er arbeite an einem Dossier zum Thema (E-Mail Eisenhofer an [muc], 13.04.2012). In der E-Mail an die Gruppe [muc] schreibt er: „Ich selbst befinde mich noch mitten in den Recherchen zu den wirklich außerordentlich komplexen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, religiösen und juristischen Hintergründen des Schiffschnabels […]“ (E-Mail Eisenhofer an [muc], 13.04.2012). Das Dossier ist bis heute unvollendet. Die Gruppe [muc] „glaubt nicht mehr an dieses Dossier“ (Interview mit VertreterInnen von [muc] postkolonial, 15.02.2012).

Auch eine neue Beschriftung, in der die Erwerbungsumstände des Tange/Schiffschnabels Erwähnung finden, kündigte Eisenhofer an. Diese verzögerte sich, wurde aber 2011 angebracht (siehe Anhang Texttafel 2). Nach der Absage des Gesprächstermins seitens der Gruppe [muc] wegen „keiner Kapazitäten in absehbarer Zeit“ (E-Mail an Eisenhofer, 06.04.2010) gab Eisenhofer „Entwarnung“ an die KollegInnen

des Museums (E-Mail Eisenhofer, 09.04.2010). Im Nachklang der von Tkalec und in Hinterland publizierten Artikel wuchs das Medieninteresse am Fall des Schiffschnabels. Auf die Anfrage der Journalistin Su-Kyung Han schrieb Dorothea Schäfer aus dem Bereich Öffentlichkeitsarbeit des Museums nach Rücksprache mit Herrn Eisenhofer:

> [d]ass das heutige Staatliche Museum für Völkerkunde keineswegs ein Produkt der – im internationalen Vergleich eher kurzen – deutschen Kolonialzeit ist, sondern auf die Kunst- und Wunderkammern der bayerischen Herzöge und damit auf das Jahr 1558 zurückgeht. […] Unser Museum versteht sich als Bewahrer weltweiten kulturellen Erbes und sieht sich als Ort kulturellen Gedächtnisses den kommenden Generationen aller Kontinente verpflichtet. Wir müssen daher sicher gehen, dass an das Museum herangetragene Rückgabeforderungen nicht von kurzfristigem Besitz- und Machtstreben Einzelner geleitet sind und sich nicht nachteilig auf die Bewahrung des Weltkulturerbes auswirken. (E-Mail Schäfer an Su-Kyung Han, 04.02.2010)

Sie betonte auch, dass Rückgabeforderungen Staatsangelegenheiten seien und daher „nur über den Staat Kamerun, ein entsprechendes Kameruner Ministerium oder ein öffentliches kamerunisches Museum an die BRD" herangetragen werden könnten (E-Mail Schäfer an Su-Kyung Han, 04.02.2010).

Neben den VertreterInnen der Gruppe [muc] engagierte sich durch die zunehmende Bekanntheit des Falls 2010 auch Christian Kopp von Berlin Postkolonial e.V. als Vertreter des Kampagnenbündnisses 125 Jahre Berliner Afrika-Konferenz und forderte den Tange in einem Brief an den Bayerischen Ministerpräsidenten zurück, auf den das Bayerische Staatsministeriums für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst ihm wie folgt antwortete:

> Die Frage einer Rückgabe der im Eigentum des Freistaats Bayern stehenden Insignie ist im Hinblick darauf bereits vor einigen Jahren sorgfältig geprüft worden. Im Ergebnis konnte ein legitimer Anspruch Kum'a Ndumbes III. auf den Tange allerdings nicht festgestellt werden. Für einen etwaigen eigentumsrechtlichen Anspruch hat Kum'a Ndumbe III. seine Berechtigung als Erbfolger von Kum'a Mbape (‚Lock Priso') bislang nicht nachgewiesen. Ebenso wenig besteht ein Anspruch aufgrund internationaler Verträge. […] Eine Rückgabe ohne nachgewiesene Legitimation und Verpflichtung ist rechtlich nicht möglich. (Brief des Leitenden Ministerialrats Wanscher an Kopp, 24.03.2010)

Im Jahre 2015 kam es zu einer Kleinen Anfrage des Abgeordneten Ströbele (Bündnis 90/Die Grünen) an den Bundestag, in der nach den „Bemühungen" der Bundesregierung die „aktuelle Forderung zu unterstützen, an den rechtmäßigen Erben Professor Prinz Kum'a Ndumbe III. und das Land Kamerun den königlichen Kahnschmuck

Tangue von Kuma [sic] Mbape zurückzugeben" gefragt wurde.[300] In der abschlägigen Antwort der Staatsministerin Böhmer des Auswärtigen Amtes übernahm diese nach Rücksprache mit dem Museum Fünf Kontinente größtenteils die Formulierungen des Leitenden Ministerialrats Wanscher des Bayerischen Staatsministeriums aus dem Jahre 2010 aus seinem Antwortschreiben an Kopp.[301] Im März 2015 fand ein Besuch Kum'a Ndumbes im Auswärtigen Amt statt, der durch eine Anfrage AfricAvenirs Int., Sektion Berlin vermittelt wurde. Dabei empfahl das AA ihm, den direkten Kontakt mit dem Museum in München zu suchen. Durch einen Diskussionsbeitrag Kum'a Ndumbes im Rahmen der Veranstaltung *Diplomaten im Dialog. Palmyra – Nepal – Timbuktu: Kulturgut in Gefahr* im Industrie-Club Düsseldorf im Dezember 2015 wurden die dort anwesenden Vertreter des AA ebenfalls mit der Rückgabeforderung konfrontiert. Daraufhin unterbreitete das AA Kum'a Ndumbe das Angebot, ihn zu Gesprächen mit dem Museum Fünf Kontinente und dem zuständigen Bayerischen Staatsministerium, welches die Entscheidungsgewalt im Fall hat, zu begleiten (Interview Fabri, 15.03.2016).[302] Die Direktion des Museums Fünf Kontinente wurde über diesen Schritt nicht unterrichtet (Interview Kron, 17.03.2016).

Ein erstes Treffen zwischen Kum'a Ndumbe und Delegation[303], MuseumsvertreterInnen des Museums Fünf Kontinente[304], einem Vertreter des Auswärtigen Amtes, Referat 603, Schutz und Rückführung von Kulturgütern[305]und einem Vertreter des Bayerischen Staatsministeriums für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst[306] fand auf Einladung des Auswärtigen Amtes und des Museums Fünf Kontinente hin am 13.05.2016 im Museum in München statt. Im dem von den Mitgliedern der Delegation Kum'a Ndumbes anschließend verfassten Bericht heißt es in der Überschrift „Die deutschen Behörden erklären wohlwollend den Willen, den Tangué von Lock Priso Bell (Kum'a Mbape Bell) zurückzuführen" (Telefongespräch Kron, 01.06.2016).[307] Diese Schlussfolgerung aus den Gesprächen wurde von der Direktorin des Museums Fünf Kontinente dementiert. Man habe lediglich den Dialog bzgl. des Tange/Schiffschnabels fortgesetzt, jedoch nicht den Willen erklärt, diesen zurückzuführen (E-Mail Kron an AS, 01.06.2016). Kum'a Ndumbe kündigte an, dass Dokumente bezüglich seiner „Legitimität" über seinen Rechtsanwalt einzusehen seien.

---

300 http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/18/044/1804494.pdf <05.01.2019>.

301 http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/18/044/1804494.pdf <05.01.2019>.

302 Für den Mitschnitt der Veranstaltung verweise ich auf http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/kulturgut_in_gefahr <05.01.2019>. Das Auswärtige Amt führt seit 2009 eine Akte zum Fall des Schiffschnabels/Tange, die ich nicht einsehen konnte.

303 Prof. Dr. Blaise Alfred Ngando, Dr. Malte Jaguttis, Dr. Philippe Kabongo-Mbaya, Lawrence Oduro-Sarpong und Mag. Ingeborg Mautner.

304 Dr. Christine Kron, Dr. Stefan Eisenhofer und Dr. Hilke Thode-Arora.

305 Vortragender Legationsrat Michael Fabri.

306 Oberregierungsrat Felix Kanbach.

307 Unter dieser Überschrift lud Kum'a Ndumbe am 15.06.2016 in die Räume der Stiftung AfricAvenir Int. in Doula zu einer Pressekonferenz.

Der Vertreter des Auswärtigen Amtes bezeichnete das Treffen als den Beginn eines Dialoges, der fortgesetzt werden solle (Telefongespräch Fabri, 25.05.2016). Der Kum'a Ndumbe vertretende Rechtsanwalt geht von einem bestehenden Rechtsanspruch auf Rückgabe des Tange aus, den sowohl der Vertreter des Auswärtigen Amtes als auch der Vertreter des Staatsministeriums nicht für rechtlich begründbar halten. Die Verhandlungen dauern an. Ein Video, in dem Momente des Treffens und Kum'a Ndumbes Ansprache auf Duala unter dem Tange zu sehen sind, findet sich auf der Internetseite von AfricAvenir Int.[308] Unter dem Tange stehend adressierte Kum'a Ndumbe die „lieben Leute in der Heimat" auf Duala wie folgt:

> Liebe Leute in der Heimat, hier bin ich also. Hier ist mein Besitz… hmm, der Besitz meines Großvaters Kum'a Mbappe Bele ba Doo. Ich bin gekommen um ihn zu holen. Großvater, hier bin ich nun, hier sind meine Zeugen, seht ihr alle? Deshalb, bitte öffnet den Weg. In Frieden bin ich gekommen, in Frieden werde ich auch gehen. (13.05.2016, Übersetzung Félix-Eyoum)

Zuvor brachte im Jahre 2014 eine im Rahmen der Ausstellung *Decolonize München* veranstaltete Podiumsdiskussion den als Diskutanten geladenen Eisenhofer und den seit langem in Deutschland lebenden Lehrer Jean-Pierre Félix-Eyoum der Bell Familie zusammen. Félix-Eyoum regte „auf der Suche nach einer friedlichen Lösung im Tange-Fall" an, den offiziellen *Chef Supérieur* der Bele Bele S.M. Paul Milord Mbappe Bwanga zu kontaktieren und das Museum überlegte, diesen nach München einzuladen oder selbst VertreterInnen nach Kamerun zu senden (Interview Félix-Eyoum, 16.05.2014). Trotz Félix-Eyoums Bemühungen kam ein direkter Kontakt zwischen Museum und *Chef Supérieur* aber bis heute nicht zustande, da, so Félix-Eyoum, der *Chef Supérieur* kein Interesse habe „diesen Fall hochzukochen" (Interview Félix Eyoum, 16.05.2014). Auch eine von Félix-Eyoum in Aussicht gestellte „Stellungnahme des Ältestenrates der Bele Bele" zum Tange sei laut Eisenhofer bis dato nicht erfolgt (Interview, 18.03.2016).[309] Das Museum nutzte das Engagement Félix-Eyoums als Alternative, um mit dem *Chef Supérieur* den sie als den offiziellen Vertreter der Bele Bele sehen, in Kontakt zu kommen. Kum'a Ndumbe sieht diese Versuche als Verrat und Fortsetzung der kolonialen Spaltungspolitik lokaler Gruppen an und erklärte 2014 öffentlich:

> Im November 2012, dann erneut 2013, hat sich eine Deutsche zu Forschungszwecken in Bezug auf den Tangué von Lock Priso, die Bele Bele und das Sawa-Volk in Kamerun aufgehalten. Daraufhin soll ein weiterer Abgesandter nach Kamerun mit der Mission beauftragt worden sein, die traditionellen

[308] Auf YouTube unter https://www.youtube.com/watch?v=rKMcxLrASkc <05.01.2019>.

[309] So habe man sich von Museumsseite dann gegen eine angedachte Reise nach Kamerun und auch gegen ein Symposium zum Thema entschieden, da nicht klar gewesen sei, wen man hätte einladen sollen bzw. was ein Besuch vor Ort hätte provozieren können (Interview Eisenhofer, 18.03.2016).

> Autoritäten der Bele Bele und Sawa im Rahmen des ‚Ngondo' dahingehend zu beeinflussen, öffentlich zu erklären, dass die Rückführung des Tangué von Kum'a Mbape nicht notwendig sei, und dass der Verbleib in Deutschland zu empfehlen wäre. Kann es sein, dass die von Deutschland im Rahmen der Eroberung Kameruns schon vor 130 Jahren praktizierte Teilungspolitik der Duala-Leute und der Kameruner in Bezug auf den Tangué von Lock Priso erneut zum Zuge kommt? (Kum'a Ndumbe III. 2014)

Offenbar sieht Kum'a Ndumbe also sowohl meine Forschung als auch das Engagement Félix-Eyoums als eindeutig gegen seine Rückgabeforderung gerichtet an. Dabei kommt es Félix-Eyoum, der den Tange ähnlich wie Kum'a Ndumbe als „völkerverbindendes Element" ansieht, auf Annäherung und Dialog statt Dissens an, die der Tange in seinen Augen momentan besser im Museum Fünf Kontinente ermöglichen kann als im lokalpolitischen Spannungsfeld Doualas (Interview 16.05.2014). Für seine versuchte Mittlerposition, die er selbst als äußerst schwierig und zwischen allen Stühlen sitzend empfindet, wird er nun angegriffen (Interview Félix-Eyoum, 16.05.2014). Im Rahmen des Treffens 2016 zwischen Kum'a Ndumbe und MuseumsvertreterInnen in München soll die Direktorin des Museums laut einem von Mitgliedern der Delegation Kum'a Ndumbes verfassten Bericht erklärt haben:

> [d]ass eine neue Gruppe aus Douala in Kamerun sich neuerdings konstituiert hätte und schon eingeladen worden wäre, um über den Tangué des Lock Priso im Museum in München zu diskutieren. Dass Gruppen jetzt nach mehr als 25 Jahren Rückführungsforderung plötzlich aufwachen, beeindruckt den Prinzen nicht. Die Geschichte wiederholt sich. (Telefongespräch Kron, 01.06.2016)

Meines Wissens ist aber ein Kontakt zwischen dem Museum Fünf Kontinente und dem *Chef Supérieur* der Bele Bele bis dato nicht zustande gekommen.

Auf der Seite des Kameruner Staates wurde deutlich, dass die Priorität auf der Bewahrung der Kulturgüter im Land liegt und nicht in der Unterstützung von Rückgabegesuchen einzelner Bürger. Im Gespräch mit der Direktorin der Abteilung *Patrimoine* (Kulturelles Erbe) Marthe Darisca Medou des Ministère de l'Information et de la Culture (Kameruner Kultusministeriums) in der Hauptstadt wurde deutlich, dass der Staat sich nicht einmische, wenn Individuen Dinge zurückfragen, da das dann ja Familienangelegenheiten seien. Oft sei dies auch schwierig zu bestimmen, wem in einer großen Familie was gehöre, da gebe es häufig Streitigkeiten (Interview Medou, 05.12.2012). Kum'a Ndumbe war ihr bekannt, seine Rückgabeforderung des Tange allerdings nicht.

Die zu Beginn dieses Kapitels dargestellten Akteursgruppen der Rückgabeforderung sind eng aufeinander bezogen und miteinander verquickt. So arbeitete Kum'a Ndumbe stetig mit den Medien, postkolonialen Vereinen und Personen(-gruppen) des öffentlichen Lebens zusammen, um seiner Rückgabeforderung Nachdruck zu verleihen, trat aber bis 2016 nie in direkten schriftlichen Kontakt mit dem Museum,

da er übergeordnete staatliche Stellen in der Verantwortung sieht (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Ende der 1990er Jahren besuchte er den Tange/Schiffschnabel im Museum Fünf Kontinente. Zu diesem Besuch sagte er: „Später besuchte ich anonym das Völkerkundemuseum […], um mich zu vergewissern, dass das Tangue tatsächlich in der Afrikaausstellung zu sehen war" (muc ohne Jahr:64).

Das Museum Fünf Kontinente sieht die Medienberichterstattung und Kooperation Kum'a Ndumbes mit postkolonialen Vereinen und Personen(gruppen) des öffentlichen Lebens kritisch, weil sie als einseitig empfunden wird und einen Rechtfertigungsdruck für das Museum erzeuge (Interview Eisenhofer, 19.01.2012). Das Museum Fünf Kontinente bot auf Nachfrage von [muc] postkolonial einen Dialog an, der dann aber letztendlich von [muc] postkolonial abgelehnt wurde. Durch die Publikationen von [muc] postkolonial und den daraus entstandenen öffentlichen Druck wurde 2011 eine neue Beschriftung in der Dauerausstellung angebracht, die auf die laufenden Debatten hinweist (siehe Anhang Texttafel 1). Ergänzt wurde diese durch eine Stellungnahme des Afrika-Abteilungsleiters (siehe Anhang Texttafel 2). Im Jahre 2016, wenige Tage vor dem Treffen mit Kum'a Ndumbe im Museum, wurde erneut die Beschriftung am Schiffschnabel ausgetauscht (siehe Anhang, Texttafel 3). Zusammenfassend betonte Direktorin Kron im Jahre 2016, dass sich die Position des Museums seit dem Ausscheiden Kecskésis weiterentwickelt habe (Telefongespräch, 19.09.2016).

Das Bayerische Staatsministerium für Bildung und Kultus, Wissenschaft und Kunst als Staatsorgan steht als Vermittler zwischen den Forderungen Kum'a Ndumbes und dem Museum, forderte Expertise vom Museum ein und leitete die Kommunikation. Der Tange ist Staatseigentum des Freistaats Bayern und das Referat B3 „Museen und Sammlungen, Walhalla, Abwanderungsschutz" unter dem Leitenden Ministerialrat von Urff des Bayerischen Staatsministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst ist betraut mit derlei Forderungen (Stand 2013).

Gegen die Rückgabe sprechen laut Schreiben des Staatsministeriums vom 27.07.1999:

- haushaltsrechtliche Vorschriften des Freistaates Bayern (geschätzter Wert des „Objekts" eine halbe Million DM)
- ein möglicher Präzedenzfall und die Befürchtung von einer großen Zahl vergleichbarer Forderungen

und laut Schreiben vom 24.03.2010:

- der fehlende Nachweis Kum'a Ndumbes der Berechtigung als Erbfolger
- der fehlende Anspruch aufgrund internationaler Verträge (unter anderem UNESCO-Konvention 1970 mit Ratifikation durch Deutschland 2007)
- die fehlende Legitimation Kum'a Ndumbes als Vertreter Kameruns

Zusammengefasst führte das Museum folgende Argumente gegen eine Rückgabe ins Feld:

- eine Rückgabe ist Staatsangelegenheit und es besteht die Notwendigkeit einer politischen Lösung und Kooperation nur mit dem Staat Kamerun, nicht mit Einzelpersonen
- der fehlende juristische Nachweis für die Berechtigung Kum'a Ndumbes als Erbfolger
- die fehlende Legitimation Kum'a Ndumbes als Repräsentant der Bele Bele
- Zweifel an der religiösen Bedeutung des Tange (vgl. Stellungnahme Brief Kecskési 20.07.1999)
- das Fehlen einer offiziellen Rückgabeforderung an das Museum
- das Bewahren, Forschen und Ausstellen des Tange seit über 100 Jahren und eine daraus resultierende Verantwortung des Museums für das „Weltkulturerbe“
- die Verjährung des Rechtsanspruchs

Für die Rückgabe sprechen laut Kum'a Ndumbe:

- der gut dokumentierte Raub (statt Schenkung) des Tange durch Max Buchner
- der schriftlich dokumentierte Widerstand Kum'a Mbapes gegen die Errichtung des deutschen Schutzgebietes
- seine Verwandtschaft zu Kum'a Mbape und seine Designation als Thronerbe der Bele Bele seit 1981 (bestätigt 1994)
- der Besitz des Thrones von 1846, geerbt von Lock Priso (Kum'a Mbape), der neben dem Tange die Insignien seiner Herrschaft als *Janea Lasam* der Bele Bele darstellt
- die Möglichkeit zur Versöhnung und Heilung

Für die Rückgabe sprechen laut postkolonialer Vereine und Personen(gruppen) des öffentlichen Lebens:

- der Raub (statt Schenkung) des Tange in der Kolonialzeit
- die Möglichkeit der Aufarbeitung der Kolonialgeschichte durch Dialog und Transparenz
- das Hinterfragen von neokolonialen Abhängigkeiten und Machtdifferenzen
- Wiedergutmachung

Die von den unterschiedlichen Akteuren vertretenen Positionen verlaufen teils auf völlig unterschiedlichen (Argumentations-)Ebenen und sind schon allein deshalb nicht einfach gegeneinander zu diskutieren. Davon abgesehen gilt der Ansatz meiner Analyse der gleichberechtigten Darstellung dieser Positionen und Perspektiven, die auf zugrunde liegende divergierende Dingverständnisse und Ontologien verweisen, nicht auf deren Bewertung.

Nach dieser Einführung der in die Rückgabeforderung involvierten Akteure, deren grundlegenden Argumente und den Hergang der Forderung widme ich mich nun der eingehenden Diskussion des umstrittenen Erben Kum'a Ndumbe.

4.2 Der umstrittene Erbe und Reaktionen auf seine Forderung

Die Person und die „legitime Nachfolge" Kum'a Ndumbes sind sowohl in Deutschland als auch in Kamerun umstritten. Auf Seiten des Museums bestehen Zweifel an der Rechtmäßigkeit seines beanspruchten Erbes und seiner Rolle vor Ort. In akademischen Kreisen äußerte sich Andreas Eckert, der als Historiker intensiv zu den Duala geforscht und publiziert hat, sowie selber vor Ort gelebt hat, kritisch:

> Nein, für ihn ist natürlich auch wichtig, dort irgendwann mit dem Schiffschnabel aufzutauchen, das wäre für ihn eine Möglichkeit, seine doch sehr umstrittene politische Position ein Stück weit zu stärken. Also im Grunde muss man ihn natürlich auch als jemanden sehen, der mit vielen Dingen recht grandios gescheitert ist, seine Karriere in Deutschland hat nicht so geklappt, wie er sich das vorgestellt hat, in Kamerun ist er auch nicht so weit gekommen wie erhofft, seine ganzen Business-Modelle und sein Kulturzentrum sind alle finanziell eher randständig, er hat sich auch politisch nicht weiter durchsetzen können, er hat nie irgendwie einen gewichtigen politischen Posten in Kamerun selbst innegehabt. (Interview Eckert, 11.04.2012)

In den Augen Eckerts betreibe der Prinz vor allem „Symbolpolitik", zum einen mit dem Ziel seine eigene Position in Douala zu stärken und zum anderen, um finanziell von der Rückgabe, die er ja auch stellenweise mit Forderungen nach Reparationszahlungen (muc ohne Jahr:66) verknüpft, zu profitieren. Laut Eckert solle man Kum'a Ndumbe „ein Stück weit entlarven", da „ein Großteil seiner Ansprüche auf sehr tönernen Füßen steht". Als „Retter der Enterbten" würde „das riesengroße Pathos, das er immer mit sich herumschleppt, eben besonders signifikant mit seinem Tun" kontrastieren (Interview Eckert, 11.04.2012). Die emotive Beurteilung des Prinzen von deutscher Seite findet sich auch im Museum wieder. So sagt Eisenhofer:

> Nur mit Vertuschung oder Verschweigen zu reagieren, ist nicht der richtige Weg. Dann passiert nämlich immer wieder das, was eben mit diesem Schiff-

schnabel passiert ist, dass in meinen Augen selbst ernannte Leute, die wissen, wie sie sich zu bewegen haben im westlichen Kontext sich zu Sprechern des ausgebeuteten Afrika per se aufschwingen, und da bin ich oft nicht überzeugt, dass das so selbstlos ist. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

Neben Zweifeln an den Motiven für die Rückgabe wird auch kritisiert, dass die von Kum'a Ndumbe in seinen Publikationen und öffentlichen Auftritten betriebene Geschichtsschreibung und Darstellung der Opferrolle einseitig sei:

Und ich meine, dass ausgerechnet die Duala ja die größten Profiteure dieses ganzen, sehr unmenschlichen Handels [mit Sklaven, AS] waren, das wird verschwiegen, es wird auch verschwiegen, dass der Schiffschnabel ja nicht von den Duala an sich geschnitzt wurde, sondern von anderen ethnischen Gruppen, darunter auch solchen, die als Sklaven galten. […] Und das sind jetzt lauter Punkte, die mir zu kurz kommen. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

So wirft Eisenhofer auch auf der Postkarte des Museums Fünf Kontinente in Reaktion auf die *Decolonize München* Ausstellung die Frage auf: „Wem gehört das Tangué? […] den Nachfahren der Sklaven, die das Tangué damals für Lock Priso angefertigt haben?" (ohne Autor 2015:103).

Die Darstellung der Geschichte aus Sicht Kum'a Ndumbes ist die des Widerstandes seines Großvaters gegen die deutsche Kolonialmacht. Kum'a Mbape habe sich geweigert, den Schutzvertrag mit den Deutschen zu unterschreiben und auch gegen das Flaggenhissen in Bonabéri protestiert (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Dieser Widerstand sei prinzipiell antikolonialer Natur gewesen und mache seinen Großvater zum ersten Helden des kamerunischen Widerstandes.[310] Gemäß der Mehrheit der akademischen Quellen resultierte der Widerstand Kum'a Mbapes gegen die Deutschen eher aus seiner pro-englischen Gesinnung (Austen und Derrick 1999:96, Eckert 1991). Auch Valère Epee äußert sich zum Antikolonialismus Kum'a Mbapes kritisch:

Kum'a Mbape was the very first to oppose the idea of the Germans coming in. This led people to consider him a hero, but a hero that I personally keep thinking of the nickname he gave himself – Lock Priso. Lock meaning I'm locking the Wouri river to the Germans but why did he give himself an English name? I think it was a matter of preference rather than of heroism. He was simply opposed to the Germans coming here. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

310 http://www.peuplesawa.com/fr/bnnews.php?nid=55 <05.01.2019>. Vom 22.08. bis 02.09.2016 veranstaltete Kum'a Ndumbe für die Stiftung AfricAvenir Int. und die Gerda-Henkel-Stiftung anlässlich des 100. Gedächtnisjahres Kum'a Mbapes eine Konferenz über das afrikanische und kamerunische kollektive Gedächtnis mit dem Titel *Pull that flag down! No man buy we!*.

Der Prinz sieht sich als Erbe dieses Widerstands, wobei er den Kampf gegen Neokolonialismus und staatliche Reglementierung seit Jahrzehnten betreibt. Wie ich in Kapitel 3 dargestellt habe, hat sich der Einfluss traditioneller Autoritäten oder Häuptlinge im Laufe der Geschichte stark gewandelt. Im Rahmen meiner Forschung in Douala wurde die „Einmischung der Regierung in ethnische Angelegenheiten" vielfach kritisiert, wie zum Beispiel von Elisabeth Moundo, einer langjährigen UNESCO-Mitarbeiterin und Ethnologin, in ihrem Vortrag anlässlich der Ngondo-Konferenz am 25.11.2012. Dazu Kum'a Ndumbe: „Ein Chef wird nicht gewählt, nur der Familienkreis entscheidet. In dieser ganzen Unordnung holt die Regierung Nachfolger, die die Geheimnisse der Familie nicht mehr kennen" (Gruppeninterview mit VertreterInnen der Bonakum, 25.11.2012). Diese Intervention des Kamerunischen Nationalstaates in die Angelegenheiten der Häuptlingtümer ginge laut Kum'a Ndumbe sogar so weit, dass ihm, obwohl er seit dem 05.04.1981 von den Bonakum als Thronerbe bestimmt wurde, 1994 der Thron versagt wurde, da er nicht der Regierungspartei beitreten wollte (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Auch Valère Epee äußerte sich ähnlich:

> The government has always put its nose in the appointment of the *Manea Masam* [Pl. von *Janea Lasam,* AS]. When the legitimate successor is not ideologically opposed to the government then there is no problem and he inherits. Some of them may not be political minded. Okay, no danger for the regime, he will become the *Janea Lasam*. But if he is an opponent then the government puts its eyes on their situation. That's why Kum'a Ndumbe had no chance of becoming the heir of Enis. Because of the party he was with. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

An Kum'a Ndumbes statt wurde der jetzige *Chef Supérieur* der Bele Bele, S.M. Paul Milord Mbappe Bwanga, der Sohn des früheren *Chef Supérieur* Richard Enis Nen (an der Macht 1980–1993) eingesetzt.[311] Dieser repräsentiert die Bele Bele bei allen offiziellen Anlässen, wie unter anderem dem Ngondo und ist seit 2013 (Stand 2016), so wie auch schon 2005/06 Präsident des Ngondo. Er wird vom Prinz als Usurpator bezeichnet (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Nach der Darstellung der Genealogie aus Kum'a Ndumbes Sicht ist die Linie des S.M. Paul Milord Mbappe Bwanga nicht erbberechtigt und der *Chef Supérieur* eine Marionette der Regierung.

[311] „Kum'a Mbape had a son. His eldest son was Bwanga Kum. He was *Chief* of Bonambappe in the 40s. He grew old so he lost all his senses and the Bonabele appointed Mbappe Louis who was a teacher to help him manage his chiefdom. Mbappe developed the idea of independence from this riverbank (Bonanjo). That idea went on when his own abuses led to his dismissal. That's when Enis, Paul Milord's father, became *Chief* of Bonabele. AS: When would that have been? VE: In the late 70s. In fact he was settled in 1980 because he was anointed during the Ngondo water rituals in 1980. He had some problems with his notability and appointed his own notables who had nothing to do with tradition. What we call notable would be one of the heads of the families composing the unit, the lineage." (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Wegen wichtiger Anliegen kämen die Leute zu ihm, da S.M. Paul Milord Mbappe Bwanga nichts machen könne, denn ihm fehle auch das nötige spirituelle Wissen zur Führung der Bele Bele (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Zwar seien sie alle Bonambappe, aber er sei kein Bonakum: „Der *Chef Supérieur* ist kein Nachfahre von Lock Priso" (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Valère Epee äußert sich zur Genealogie wie folgt:

> The case of Paul Milord is the result of a colonial act splitting the Bona Bele Ba Doh into two to diminish the importance and influence of the Bele Ba Doh. This was done under president Ahidjou. He was the one that feared Prince Alexander Duala Manga Bell whose influence was extraordinary out of the fact of the martyrdom of his own father. Ahidjou was afraid that Prince Alexander might become the first president of Cameroon. He had Bonabele on both banks separated on the papers and he appointed a special *Paramount Chief, Janea Lasam* in Bonabéri. From that moment the Bonabéri started considering themselves not part of the Bonabele but as a separate kingdom. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Valère Epee betonte aber, dass Kum'a Ndumbe nie eine Chance auf den Thron gehabt habe:

> Yes, he is the grandson of Kum'a Mbape. But nothing shows that Kum'a Ndumbe would have inherited the throne. Nothing indicates it. He is the one who wanted the throne! And who enhanced his rank as Kum'a Mbapes grandson. He was not his only grandson. But never, really at no time whatsoever was Kum'a Ndumbe accepted as a potential replacement for Enis. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Seit der Installation des jetzigen *Chef Supérieur* der Bele Bele kämpft Kum'a Ndumbe um „seinen Thron" und betont bei seinen vielen öffentlichen, medienwirksamen Auftritten, so auch bei der Konferenz bei AfricAvenir Int. am 30.11.2012 in Douala, dass er niemals den Kampf um sein rechtmäßiges Erbe aufgeben werde.[312] So äußert Kum'a Ndumbe in einer Erklärung 2003: „Moi, Kum'a Ndumbe III, Janea Lasam la Bele Bele. Je n'ai pas abdiqué, je n'ai pas renoncé au trône".[313] Dazu Luciole Essombey, die Präsidentin von AFFEBEL, der Frauenorganisation der Duala:

> The throne without land, without people it's pointless. If you are the King you have to have people and particular land as well. I don't know why he is keeping on fighting for that. He's finished now and Paul Milord is the King. Nor-

[312] In der Publikation *Le Livre Blanc de Bele Bele* begründet Kum'a Ndumbe diesen Herrschaftsanspruch auch durch Ablichtung diverser Dokumente (Kum'a Ndumbe III. 2003).

[313] http://www.peuplesawa.com/downloads/46.pdf <05.01.2019>.



Abbildung 15: Kum'a Ndumbe mit dem Thron Kum'a Mbapes im Garten seiner Residenz vor der Presse, rechts im Bild sein Sohn Khéops Ndumbe Kum in Tange T-Shirt, 15.11.2012, Foto AS.



Abbildung 16:
Der Thron Kum'a Mbapes von 1846 im Garten der Residenz Kum'a Ndumbes im Rahmen einer Pressekonferenz. Auf einer Seite befindet sich der Schriftzug MBAPE BONABERI, auf der anderen LOCK PRISO CHIEF KUM, 15.11.2012, Foto AS.

> mally in the tradition he has to be a kind of advisor, but he doesn't do that. Now that you are there I realize that the problem is not finished. […] When in Germany they think he is a king, maybe he thinks that's good but no, he is a Prince. Even being a Prince is not so bad! (Interview, 28.11.2012)

Kum'a Ndumbe nutzte meine Anwesenheit bei einer Pressekonferenz am 15.11.2012 anlässlich der Bestimmung der Nachfolge von Prinz René, dem einflussreichen *Janea Lasam* der anderen Seite der Familie in Bonanjo, um durch das Präsentieren des Thrones von Kum'a Mbape zu untermauern, dass er der rechtmäßige Nachfolger seines Großvaters sei.

Da sich der Thron Kum'a Mbapes bei ihm befände, sei er auch der rechtmäßige Thronnachfolger. Jeden Morgen würde er auf diesem Thron sitzen. Ich solle dies dokumentieren (Interview Kum'a Ndumbe, 22.11.2012). In einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung 2013, der auf einem Gespräch der Journalistin mit Kum'a Ndumbe basierte, äußerte dieser: „Fragen Sie Frau Splettstößer, sie hat alles gesehen!" Weiter heißt es dort: „Sie [Splettstößer, AS] sei bei wichtigen Zeremonien dabei gewesen und könne bezeugen, dass er der anerkannte Nachfolger von Kum'a Mbape und damit einer der beiden Könige der Bele Bele sei" (Pfaff 2013).[314]

Kum'a Ndumbe sieht sich, so wie auch seinen Großvater, als „König" bzw. *Janea Lasam*. Dies wird jedoch unter anderem von Félix-Eyoum (Interview, 16.05.2014) und Valère Epee dementiert:

> But the person that considers him *Janea Lasam* was not Kum'a Mbape it was Kum'a Ndumbe. He is the one who sees himself as a king. He never was a king; of which kingdom? He was simply the *Chief* of the village Bonambappe in Bonabéri which is an entity with many other *Chiefs*. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Strittig ist daher, ob es sich beim Tange um eine „Königsinsignie" handelt, da Kum'a Mbape laut Valère Epee ein *Janea la mundi* einer Sublineage des Bell-Clans war und kein „König" bzw. *Janea Lasam,* so wie zum Beispiel Häuptling Bell. Bei einem Treffen mit den Bonakum, mit denen Kum'a Ndumbe in meiner Anwesenheit gemeinsam ein Ritual am Grab Kum'a Mbapes ausführte, betonten diese die Rechtmäßigkeit der Ansprüche und dass der Prinz in ihrem Auftrag handle:

> Wir bedanken uns sehr bei Gott, dass er [Kum'a Ndumbe, AS] noch da ist, denn alle wissen, dass er hier der Herr ist, der *King,* aber er war sehr lange in Deutschland. Deshalb sind wir auch dankbar, dass er gerade ist, wo er ist. Er ist hier der Erbe und derjenige, der Kum heißt. Wir nennen ihn nie Kum sondern *Dede,* was Vater heißt, weil er der direkte Erbe ist. Wenn wir früher

[314] Diese Vereinnahmung meiner Person thematisiere ich in Kapitel 1.3. Hier wird deutlich, dass Kum'a Ndumbe als Paraethnograph zu sehen ist.

> gewusst hätten, was los ist, hätten wir auch früher gehandelt und alles getan, damit das, was uns zusteht, zurückkommt. (Gruppeninterview mit VertreterInnen der Bonakum, 25.11.2012)[315]

In einer Ansprache wandte sich Kum'a Ndumbe, der die Zeremonie leitete, an die Familienmitglieder mit den Worten:

> Kum'a Ndumbe: Nach allem was die Europäer getan haben, sind wir immer noch WIR! Wir sind verantwortlich für unseren Besitz und wir wollen, dass unser Besitz zurückkommt. Das wollen wir?
>
> Alle: Ja!
>
> Kum'a Ndumbe: Deutschland, alles was ihr uns weggenommen habt, wollt ihr es zurück?
>
> Alle: Ja!
>
> (Kum'a Ndumbe und Familienmitglieder der Bonakum am Grab Kum'a Mbapes, 25.11.2012)

Helfrich führt zur politischen Organisation Bonambapes und Bonakum, zu denen sich Kum'a Ndumbe als zugehörig bezeichnet, aus:

> Bonambape, ein Dorf, das unter der Autorität eines Manea [Pl. von *Janea,* AS] zweiten Grades steht, der wiederum dem Janea lasam von Bonaberi untersteht, verfügt bspw. über fünf kleine Herrschaftsgebiete: Bonakum, […]. Diese fünf kleinen Herrschaftsgebiete sind also Viertel des Dorfes Bonambape, welches in dem Herrschaftsgebiet des Janea Lasam von Bonaberi liegt. (2005:77)

In allen Treffen mit lokalen Autoritäten der Bele Bele, wie in der *Chefferie* Bonendale, mit den Boneko, dem Häuptling von Sodiko oder der Familie der Bonakum, die von Kum'a Ndumbe im Rahmen der Forschung arrangiert wurden, bekräftigten diese den rechtmäßigen Anspruch des Prinzen auf das Erbe Kum'a Mbapes:

> Kum'a Ndumbe ist der rechtmäßige Thronfolger und Inhaber des Tange und wir wollen, dass er ihn zurückkriegt, denn der Tange ist zwar von den ganzen Bele Bele, aber er ist derjenige, der der Thronfolger ist, deswegen kriegt er es. Das ist unser Glück, dass er nach Deutschland gekommen ist und es gesehen

[315] Eine Akteurin, die als wichtiges Mitglied der Familie beim Ritual am Grab und dem späteren Treffen in Kum'a Ndumbes Haus unterstützend dabei war, distanzierte sich später von den Forderungen Kum'a Ndumbes (Interview Félix-Eyoum, 16.05.2014).

hat, aber wir Bele Bele wollen den Tange haben und er ist der rechtmäßige Erbe. Der Tange gehört zum *Janea* und er ist der Erbe vom König und wir, das Land, sind dahinter, weil der Tange nicht den *Chef,* sondern auch das ganze Land repräsentiert. Wir wollen diesen Tange zurückhaben, denn er wurde nicht als Geschenk gegeben, er wurde gestohlen im Krieg, weil Deutschland militärische Übermacht hatte und Leute umbringen konnte, wie sie wollten. Wir wollen den Tange zurück. Kum'a Ndumbe ist das Kind von diesem König und wenn sie es gekonnt hätten, hätten sie ihn auch umgebracht, haben sie aber nicht geschafft. Wir würden uns freuen, wenn der Tange jetzt zurückkommt. (S.M. Ndoumb'a Ndumbe Tukuru im Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012)

Deutlich wird, dass es in Bezug auf den vom Bayerischen Staatsministerium und Museum Fünf Kontinente sowie Eckert angezweifelten Repräsentationsanspruch divergierende Meinungen gibt, die jeweils das Recht auf Darstellung haben. Dazu abschließend ein Appell des Prinzen, der seine Sicht illustriert:

Wenn dieser Tange zurückkommt, dann wird man sehen, dass es nicht nur die Duala und die Sawa sind, die sich angesprochen fühlen, sondern das ganze Land. Ich bin das Kind der Bele Bele und der Herr der Bele Bele, dieselbe



Abbildung 17: Kum'a Ndumbe und VertreterInnen der Bonakum anlässlich eines Rituals am Grab Kum'a Mbapes und Bwanga Kums in Bonabéri, Douala, 25.11.2012, Foto AS.

> Generation wie Manga Ndoumbe, der Sohn von Ndumbe Lobe. Ihr wisst um die politische Situation. Sie versuchen mich zu isolieren. (Gruppeninterview mit Vertretern der Jebale, Kum'a Ndumbe,12.12.2012)

Kum'a Ndumbe verknüpft die Forderung nach Eigentumsrechten am Tange und dessen Rückgabe mit politischen Forderungen nach Wiedergutmachung für historisches Unrecht aus der deutschen Kolonialzeit und Anerkennung seines „Anrechts auf seinen Thron" in Bonabéri, Douala.

Zusammenfassend wird deutlich, dass es unterschiedliche Ansprüche und Legitimationsargumentationen gibt. In der Argumentation der deutschen Seite ist die Legitimierung des Prinzen durch den Nationalstaat Kamerun wesentlich, die jedoch fehlt, da der Prinz kein von der Regierung anerkanntes Amt bekleidet und so auch offiziell nicht alle Bele Bele repräsentiert. Aus dem umstrittenen Repräsentationsanspruch, den der Prinz mit der Rückforderung für sich und alle Bele Bele einfordert, leiten sich für das Museum Fünf Kontinente und das Staatsministerium Zweifel an einer Erbberechtigung ab. Kum'a Ndumbe hat bis 2016 keine entsprechenden Dokumente vorgelegt. In der polygamen Gesellschaft der Duala hatten vor allem die Herrscher eine Vielzahl von Frauen und Nachkommen. Neben Kum'a Ndumbe gibt es also noch weitere Nachfahren von Kum'a Mbape, die potenziell Anspruch auf den Tange erheben könnten, wie Ngosso betont: „The Bele Bele have a ruler, he is from his family! But they have a lot of sons who could contest this. Whose property is it then? Everybody can say it is mine. How do you know?" (Interview Ngosso, 13.12.2012).[316]

Deutlich wird bei der Repräsentationsfrage in Bezug auf das Häuptlingtum auch eine Diskrepanz zwischen staatlicher und lokaler Ebene. So zeigt dieser Fall, dass ein und derselbe Machtbereich mit einem staatlich anerkannten Häuptling und gleichzeitig einem für einige Akteure „traditionell" legitimierten Häuptling besetzt sein kann, der eine andere Person ist.

Nach der Darstellung der Diskussionen des umstrittenen Erbens möchte ich nun die Kapitalien Kum'a Ndumbes erörtern, welche er im Kampf um die Rückgabe nutzt/e. Dadurch möchte ich verdeutlichen, wie Einzelakteure der Eliten des „neo-traditionalen Häuptlingtums" Rückgabeforderungen prägen und nutzen. Wie gelingt es einer Person mittels welcher Ressourcen, einen rechtlich nahezu aussichtslosen Kampf voranzutreiben? Welchen Mehrwert bedeutet eine Rückgabeforderung (auch ohne erfolgte Rückgabe) auf persönlicher, politischer, ökonomischer und symbolischer Ebene? Wie verhelfen die Kapitalien einer globalisierten Biographie wie der Kum'a Ndumbes bei der Durchsetzung eines Rückgabeanspruchs, der nicht von staatlichen Stellen unterstützt wird?

[316] Zu anderen eventuellen Nachfahren, die auch einen Anspruch auf den Tange erheben könnten, konnte ich im Rahmen meiner Feldforschung keinen Kontakt herstellen. Kum'a Ndumbe selbst listet 32 Nachfahren *(Les Princes Fils des Kum'a Mbape)* im Dokument *Le Livre Blanc de Bele Bele* auf (Kum'a Ndumbe III. 2003:4).

Die Kapitalien des Prof. Dr. Dr. Prinz Kum'a Ndumbe III.

Die Rückgabeforderung des Tange/Schiffschnabel ist aufs engste mit der Person Kum'a Ndumbe und dessen Kapitalien im Sinne Bourdieus verbunden. Im Sinne einer symmetrischen Analyse aller an der Rückgabeforderung beteiligter Akteure soll die Bourdieusche Theorie der Kapitalien zur Erhellung von Kum'a Ndumbes Person dienen, ohne dessen Wirken es keine Rückgabeforderung gäbe. Dabei nutze ich die von Bourdieu unterschiedenen Kategorien kulturelles, soziales, ökonomisches und symbolisches Kapital, welche gekennzeichnet sind durch „gegenseitige Konvertierbarkeit" (Bourdieu 1983:10). So verfügt Prof. Dr. Dr. Kum'a Ndumbe als Akademiker über institutionalisiertes kulturelles Kapital in Form von Bildungstiteln und Lehrtätigkeiten, deren Erwähnung bei allen offiziellen Anlässen wie etwa Interviews erfolgt.[317] Neben diesen Bildungstiteln westlicher Institutionen spielt in seiner Selbstdefinition der Titel des Prinzen, Thronerben und *Janea Lasam* der Bele Bele eine große Rolle, mit der er sich als Enkel und Erbe Kum'a Mbapes im traditionellen Gefüge Doualas verortet. Eng damit verbunden ist Kum'a Ndumbes kulturelles Kapital in inkorporiertem Zustand in Form von Sprachkenntnissen (Englisch, Deutsch, Duala, Französisch) und genauen Kenntnissen unterschiedlicher kultureller Kontexte (durch Lebensstationen in Deutschland, Kamerun, den USA) und deren Regeln (unter anderem Performanz, Kleidung, Habitus). Dabei ist, so Bourdieu, inkorporiertes Kapital „ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ‚Person', zum Habitus geworden ist; aus ‚Haben' ist ‚Sein' geworden" (1983:3). Dieses „Sein" beinhaltet im Fall Kum'a Ndumbes Verhaltensweisen, Wertorientierungen und Benehmen sowohl in deutschen und kamerunischen akademischen Kreisen als auch in traditionellen Kreisen der Duala und formte sich durch Sozialisation und durchlaufene Bildungsinstitutionen. Beim Verfolgen seiner Forderung kamen seine deutschen Sprachkenntnisse und akademischen Ressourcen sowie die Vertrautheit mit westlichen Institutionen und Diskursen als Teil seiner Handlungs- und Wirkmacht zum Tragen.[318] Ein weiterer Teil des inkorporierten kulturellen Kapitals Kum'a Ndumbes ist seine Tätigkeit als Dichter und Schriftsteller mit einer Vielzahl von Pu-

[317] Ab 1967 Studium der Politikwissenschaften, Geschichte und Germanistik in Lyon, 1975 Doppel-Promotion in Geschichte und Germanistik in Lyon, danach Lehrbeauftragter der Universität Lyon, von 1979 – 2011 Dozent an der Universität Yaoundé I, Leiter der germanistischen Abteilung dort (1980–1987), Habilitation Politikwissenschaften 1989 in Berlin, 2000–2002 Inhaber einer Vertretungsprofessur am Otto-Suhr Institut an der FU Berlin (http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>).

[318] Seit 2016 leitet Kum'a Ndumbe ein auf sieben Jahre angelegtes Forschungsprojekt mit dem Titel *Bewahrung und Weitergabe kollektiver Erinnerung in Afrika: Afrikanische Zeitzeugenberichte und mündliche Literatur in der frühkolonialen Geschichte am Beispiel Kameruns*. Für nähere Informationen verweise ich auf https://www.gerda-henkel-stiftung.de/?page_id=93378 <05.01.2019>. Die Inhalte des Forschungsprojektes verknüpft Kum'a Ndumbe mit der Rückgabeforderung wie etwa im Rahmen der 2016 organisierten Konferenz über das afrikanische und kamerunische kollektive Gedächtnis mit dem Titel *Pull that flag down! No man buy we!*.

blikationen auf Deutsch, Duala, Englisch und Französisch.[319] Gerade der Besitz eines deutschen Doktor- und Professorentitels, Kenntnissen der deutschen Sprache und Beziehungen dorthin bekräftigten in Douala Kum'a Ndumbes Status und Stellung, da sein kulturelles Kapital im Sinne Bourdieus als groß bezeichnet werden kann und

> [d]er Besitz eines großen kulturellen Kapitals als ‚etwas besonderes' aufgefaßt wird und deshalb zur Basis für weitere materielle und symbolische Profite wird: Wer über eine bestimmte Kulturkompetenz verfügt, z. B. über die Fähigkeit des Lesens in einer Welt von Analphabeten, gewinnt aufgrund seiner Position in der Verteilungsstruktur des kulturellen Kapitals einen *Seltenheitswert,* aus dem sich Extraprofite ziehen lassen. (Bourdieu 1983:4)

Dieser „Seltenheitswert" eines fließend Deutsch sprechenden kamerunischen Professors, der zugleich ein traditionelles Amt innehat und über sehr gute internationale Kontakte (auch in seiner früheren Heimat Deutschland) verfügt, ist für die (mediale) Verbreitung des Rückgabegesuches und Kum'a Ndumbes Stellung wesentlich. Den Nutzen, den Kum'a Ndumbe daraus ziehen kann, sind die Berichterstattung über die Rückgabeforderung in den Medien, sowohl in Kamerun als auch in Deutschland, die er eloquent in mehreren Sprachen formuliert.

Andersherum hat Kum'a Ndumbe als deutschsprachiger Prinz aus Kamerun „Seltenheitswert" in Deutschland und nutzt diese Stellung, um Unterstützung postkolonialer AktivistInnen und hiesiger Medien zu generieren, die für ihn als Sprachrohr fungieren. Als Teil seines postkolonialen Engagements war Kum'a Ndumbe etwa in eine Theaterinszenierung von Kwesi Aikins an der Volksbühne Berlin mit dem Titel *130 Jahre Berlinisierung eines Kontinents und Einübung ins Verbrechen* am 28.02.2015 involviert, die an das Jubiläum der Afrika-Konferenz vor 130 Jahren erinnerte.

Ebenfalls kulturelles Kapital ist der Habitus Kum'a Ndumbes als (neo-)traditionale Autorität. Dazu gehören seine Aussagen, er verfüge als traditioneller Herrscher über Geheimwissen. Auch seine Performanzen im rituellen Kontext der Bele Bele, etwa beim Treffen mit VertreterInnen der Bonakum am Grab Kum'a Mbapes am 25.11.2012 oder der Präsentation des Thrones Kum'a Mbapes am 15.11.2012 gehören dazu.

Als kulturelles Kapital im objektivierten Zustand sehe ich zum einen die Publikationen Kum'a Ndumbes und zum anderen den Besitz von Dingen wie dem Thron Kum'a Mbapes, dem „Zepter" und Wedeln (Duala: S. *janjo,* Pl. *manjo*) in seiner Residenz, die er auch bei vielen öffentlichen Auftritten nutzt.

---

[319] Für eine Publikationsliste verweise ich auf http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>. Der Großteil seiner Werke erschien im Selbstverlag im von ihm gegründeten Verlag Editions AfricAvenir / Exchange und Dialogue (Editions AfricAvenir gegründet 1985 in Kamerun, Exchange und Dialogue gegründet 2003 in Deutschland). Seine und Werke anderer Autoren stellte er mehrfach auf der Frankfurter und Leipziger Buchmesse vor.

Der Tange soll nach Rückgabe als eine „Königsinsignie“ seiner Herrschaft ebenfalls Teil dieses kulturellen Kapitals werden. Die Auszeichnungen, die Kum’a Ndumbe für sein kulturelles Engagement unter anderem im Rahmen von AfricAvenir Int. erhielt, sind Teil seines kulturellen Kapitals (im objektivierten Zustand).[320] Eng verbunden sind diese Anerkennungsakte mit dem sozialen Kapital, welches durch Beziehungsarbeit in Form von Austauschakten entsteht und von Bourdieu definiert wird als:

> [d]ie Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt, es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der *Zugehörigkeit zu einer Gruppe* beruhen. (Bourdieu 1983:6)

Dieses soziale Kapital in Form von Beziehungen zu einflussreichen Personen des öffentlichen Lebens zeigt sich im Rahmen des Rückgabegesuches etwa in der Einflussnahme Zubin Metas 1998 in München, der Verbindung zu postkolonialen Initiativen oder allgemein dem großen Bekanntheitsgrad Kum’a Ndumbes in Kamerun (auch durch Fernsehauftritte und Zeitungsberichte).[321] Die Gesellschaft, zu der sich Kum’a Ndumbe zugehörig fühlt, sind die Bele Bele, als dessen Oberhaupt er sich sieht. Aus dieser Zugehörigkeit schöpft er Ressourcen, wie die öffentliche Unterstützung einiger traditioneller Autoritäten der Bele Bele für das Rückgabegesuch. Im Rahmen meiner Forschung wurde sein soziales Kapital bei diversen Treffen mit traditionellen Autoritäten, die seinen „Kampf“ unterstützen, deutlich. Da Verwandtschaft einen Teil des sozialen Kapitals darstellt, ist im Falle Kum’a Ndumbes die enge Verwandtschaft zu seinem Großvater Kum’a Mbape wesentlich, da es sein „Erbe“ ist, was er zurückfordert. Legitimiert wird er dazu von Vertretern der Familie der Bonakum, die um seine Ressourcen wissen und ihn deshalb unterstützen:

---

[320] Im Jahre 2008 bekam er laut AfricAvenir International-Homepage den „*Afrikanischen Preis für politische Führungsqualitäten und Engagement*“ in der Kategorie „*Kunst und Kultur*“ in Benin verliehen und im Jahre 2013 von der AD King-Stiftung den „*African Diaspora World Tourism Awards – Hall of Fame Honorees*“ und „*Outstanding Scholar in Culture and Heritage,* USA“ (http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>). Nach Verleihung der Auszeichnung in den USA lud Kum’a Ndumbe am 10.07.2013 zu AfricAvenir Int. in Douala ein, um die Verleihung der beiden „Oscars“ zu feiern, wie es in einer von Kum’a Ndumbe verfassten Mitteilung vom 06.07.2013 heißt. Die Begrüßungsfeierlichkeiten nach der Ankunft von Kum’a Ndumbe sind auf einem You-Tube-Video festgehalten (Teil 1: https://www.youtube.com/watch?v=xnPdZqA3A4Q <05.01.2019> und Teil 2: https://www.youtube.com/watch?v=YYSuhAX592w <05.01.2019>). Dort findet sich eine weitere Konvertierung von kulturellem in ökonomisches Kapital, da am Ende des Videos Teil 2 zu Spenden aufgerufen wird unter dem Motto: „Die Vision teilen, die Herausforderung umsetzen“. Angegeben sind Konten Kum’a Ndumbes/AfricAvenirs Int. in Kamerun, Lyon und New York.

[321] Diese Anerkennungsakte spiegeln sich in der Biographie Kum’a Ndumbes wider. Von 1981 bis 1991 war er Präsident des kamerunischen Schriftstellerverbands (APEC) und zwischen 1985 und 1991 Vizepräsident des Zentralafrikanischen Schriftstellerverbands.

> Er hat nun mal diese Ressourcen und alle anderen wüssten ja gar nicht, wo sie anfangen sollten. Und deshalb vertrauen die ihm. Darum geben sie ihm auch so viele Vorschusslorbeeren. Und er geht ja auch mit aller Macht voran, indem er wirklich jede Gelegenheit wahrnimmt, um einfach einen Schritt weiter zu seinem Ziel zu kommen. (Interview Félix-Eyoum, 16.05.2014)

Dabei, so Félix-Eyoum, würde es die Familie als Sieg nicht für Kum'a Ndumbe, sondern gegen Deutschland feiern, wenn der Tange zurückkehren würde (Interview, 16.05.2014).

Kum'a Ndumbes soziales Kapital wurde durch meine Anwesenheit – so schien es mir – noch untermauert, da ich in Douala als Beweis seines erfolgreichen „Kampfes" für die Rückgabe und Wiedergutmachung und von Deutschland entsandte Vertreterin dargestellt wurde:

> Die ganzen Bemühungen, die ich mache, sind fürs ganze Volk. Es geht nicht um meine Person, sondern um die ganze Gemeinschaft. Es kommt sogar dazu, dass unabhängige Forscher sich der Sache annehmen, weil die Kämpfe nicht mehr nur eine nationale Ebene haben. (Gruppeninterview mit Vertretern der Jebale, Kum'a Ndumbe,12.12.2012)

Als Mitglied des Adels beziehungsweise der Eliten in Douala ist das Leben Kum'a Ndumbes neben nationalen und internationalen Kontakten auch von vorhandenem ökonomischem Kapital begleitet. So konnte mittels dieses Kapitals seine Schulbildung in Deutschland und seine Universitätsbildung in Frankreich ermöglicht werden. Auf dem ihm in Bonabéri, Douala, gehörenden Land befinden sich neben seiner Residenz Gebäude, in denen unter anderem die Stiftung AfricAvenir Int., der Verlag Editions AfricAvenir Int. und ein Buchladen untergebracht sind, deren Unterhaltung gleichfalls ökonomisches Kapital erfordert. Um den Kampf für die Rückgabe des Tange seit fast 20 Jahren führen zu können, bedarf es ebenfalls ökonomischen Kapitals. Dazu Bourdieu: „[…] die Umwandlung von ökonomischem in kulturelles Kapital setzt einen Aufwand an Zeit voraus, der durch die Verfügung über ökonomisches Kapital ermöglicht wird" (1983:10).

Sollte das Wirken von kulturellem und sozialem Kapital Kum'a Ndumbes in die Rückgabe des Tange münden, ist auch eine Umwandlung in ökonomisches Kapital in Form von geforderten Reparationszahlungen denkbar. Die Konvertierung von kulturellem in ökonomisches Kapital findet sich in der Beratertätigkeit Kum'a Ndumbes wieder, deren Kostenübersicht eingeleitet ist mit der Auflistung all seiner Bildungstitel (z. B. Kosten für ein Interview für Außer-Afrikaner: eine Stunde 300 Euro).[322]

---

[322] Für eine Übersicht über Kum'a Ndumbes Beraterhonorare verweise ich auf http://www.africavenir.org/fileadmin/downloads/douala/Consultations_Ndumbe_Douala_2014_fr.pdf <05.01.2019>. Auch

Das symbolische Kapital ist als Kapitalart eine den anderen drei Kapitalarten übergeordnete Ressource. Es entsteht durch gesellschaftliche Anerkennungsakte, wie die Verleihung akademischer Titel und ist als Machtmittel einsetzbar. Symbolisches Kapital räumt den Akteuren einen Vorschuss an Ansehen und damit ein bestimmtes Prestige ein. Kleidung und sprachliche Ausdrucksweise gehören zu dieser Kapitalart. Als wortgewandter, mehrsprachiger Intellektueller weiß Kum'a Ndumbe sich überzeugend zu präsentieren, auch in den Medien, zu denen er gute Kontakte pflegt. In Bezug auf die Kleidung sieht man Kum'a Ndumbe vornehmlich in „afrikanischen" Gewändern mit schwarzer, traditioneller Kappe und Stock, den er als *Bongo'a Janea,* also denjenigen des *Janea Lasam* bezeichnete, wodurch seine Verbindung zu Afrika und dem „neo-traditionalen Häuptlingtum" betont wird. Bei anderen Anlässen wie Diskussionsforen oder Vorträgen kleidet er sich zuweilen im Anzug. Er sieht sich als „Brückenbauer" und gleichzeitig als Rebell sowie als Kämpfer für die afrikanische Renaissance. So heißt es auf der Homepage von AfricAvenir Int. zu seinem 40jährigen Publikationsjubiläum: „Rückblickend waren es 40 Jahre kontinuierliche Rebellion gegen die herrschende neo-koloniale Ordnung und für die Rehabilitierung und Renaissance des afrikanischen Kontinents und seiner Völker."[323]

Die Nutzung der Bildungstitel und die Bezeichnung als Prinz der Bele Bele als Teil seines kulturellen Kapitals sind übersetzbar in symbolisches Kapital, welches Legitimation und Prestige – sowohl in Kamerun als auch international – bedeutet. Dieses symbolische Kapital des Protagonisten der Rückgabeforderung wird aber nicht von allen Akteuren anerkannt. So gibt es sowohl in Douala als auch in Deutschland Zweifel an der Rolle des Prinzen und Herrschers *aller* Bele Bele, die zurückwirken auf Legitimation und Prestige Kum'a Ndumbes. Einige dieser zweifelnden Akteure, die um Anonymität baten, äußerten, dass Kum'a Ndumbe den Titel des „Prinz" strategisch nutze, um der Rückgabeforderung in Deutschland mehr Gewicht zu verleihen. Auch die Bildungstitel nutze er in Kamerun gezielt, um dort mehr Unterstützung zu generieren.

Kum'a Ndumbe strebt durch die Rückgabe des Tange die Mehrung seines kulturellen Kapitals in objektivierter Form an, die sich übersetzen ließe in eine Mehrung seines sozialen und symbolischen Kapitals (evtl. auch des ökonomischen Kapitals, je nachdem wie er den Tange „vermarkten" würde). Die Vermehrung von Prestige und gesellschaftlichem Ansehen bis hin zu gesellschaftspolitischen Auswirkungen als Folge einer möglichen Rückgabe sind vorstellbar. Dabei muss die Rückgabe, wie von Kum'a Ndumbe imaginiert, nicht zwangsläufig zur „Versöhnung und Heilung" beitragen (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012), sondern kann auch bestehenden Dissens innerhalb der Duala verschärfen und Akteursgruppen mittels seiner *agency* weiter spalten. Dabei ist vorstellbar, dass Kum'a Ndumbe, der den Kampf um

die vertraglich vereinbarte Zahlung für meine Feldforschung ist als Konvertierung von kulturellem in ökonomisches Kapital zu sehen.

[323] http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>.

„seinen“ ihm vorenthaltenen Thron stetig vorantreibt, die Rückgabe des Tange als Gelegenheit sieht, die damit verbundene Kapitalmehrung auch politisch zu nutzen.

Zusammenfassend stellt sich Kum'a Ndumbe auf der Homepage von AfricAvenir Int.[324] wie folgt dar:

> Kum'a Ndumbe III. ist ein international hoch angesehener und engagierter panafrikanischer Akademiker, ein sehr produktiver Schriftsteller und der legitime Thronfolger von Lock Priso (Kum'a Mbape), einem der wichtigsten traditionellen Könige der Küstenvölker Kameruns *(Sawa)*.[325]

In dieser Selbstdefinition vereinen sich nochmals alle Kapitalien – die internationale Reputation, akademische Laufbahn, Schriftstellerdasein – um die Legitimität als Erbe (des Tange und „einem der wichtigsten“ Königsämter der Küste) zu untermauern. Der Kampf um den Tange stellt für Kum'a Ndumbe eine Möglichkeit dar, sein umstrittenes Ansehen und seine (Macht)Position in Kamerun und in Deutschland zu beeinflussen. Dabei kann man ihn als neo-traditionale Autorität bezeichnen, die als Mittler zwischen internationaler, nationaler und lokaler Ebene fungiert. Durch seine Kapitalien auf all diesen Ebenen gelingt es ihm, die Rückgabeforderung Ebenen übergreifend voranzutreiben und diverse Akteure darin zu involvieren. Im Sinne der Parastaatlichkeit konstituiert sich Kum'a Ndumbe am kamerunischen Staat vorbei als Autorität in der Rückgabeforderung, deren Klärung zum Beispiel im Völkerrecht auf bilateraler Ebene angesiedelt wäre. Somit zieht Kum'a Ndumbe „anerkannte Aufgaben im Kernbereich der staatlichen Verwaltung“ an sich und handelt als parastaatlicher Akteur im Sinne Trothas und Krämers (2010:315).

In diesem Prozess monopolisiert Kum'a Ndumbe mittels seiner Kapitalien den Rückgabediskurs um den Tange und marginalisiert divergierende Ansichten, wie z. B. jene von Andreas Eckert, Félix-Eyoum und Valère Epee, die unter anderem anzweifeln, ob der Tange in den Privathaushalt Kum'a Ndumbes gehört und zu Frieden und Harmonisierung der Duala beitragen kann. Um seinen Forderungen Nachdruck zu verleihen, gründete er 2016 das Internationale Dialogkomitee zur Rückführung von Kult- und Kunstgütern, von Manuskripten und Dokumenten aus Afrika, dessen Präsident er ist.

Nach der übersichtsartigen Darstellung der Lebensgeschichte des Tange/Schiffschnabels und der ins Rückgabegesuch involvierten Akteure, gehe ich im folgenden Kapitel auf die mit dem umstrittenen Ding verbundenen divergierenden Dingverständnisse ein.

---

[324] Für die Generierung symbolischen Kapitals als Akademiker, Schriftsteller und Thronfolger nutzt Kum'a Ndumbe neben anderen Medien vor allem die Stiftung AfricAvenir Int. und deren Homepages, um sich und die Rückgabeforderung zu kommunizieren.

[325] http://www.africavenir.org/de/ueber-uns/Prinz-kuma-ndumbe-iii.html <05.01.2019>.

4.3 Ein Ding – divergierende Dingverständnisse

Wie ich in Kapitel 1.2. ausgeführt habe, lege ich dieser Arbeit ein Dingverständnis zugrunde, welches multiple also auch indigene Ontologien miteinzuschließen sucht. Dinge wie Tange werden als *agency* ausübende Akteure, die einen Unterschied machen, behandelt. Ihre Materialität rückt für mich bei der Analyse in den Fokus. Die von Henare et al. propagierte Mannigfaltigkeit der Ontologien (2005:8) wird im Laufe dieses Kapitels am Beispiel des Tange deutlich werden. Verknüpft ist der Fokus auf relationale Ontologien in Anlehnung an den *ontological turn* in der Ethnologie mit dem Ruf der ANT nach einer Pluralisierung von *agency*. Im Rahmen von Rückgabeforderungen treten divergierende Dingverständnisse zutage und Handlungen und Interaktionen der beteiligten Akteure werden sichtbar und analysierbar. Dabei lassen sich Dingbiographien gemäß Appadurai daraufhin untersuchen, ob sie den relativ stabilen Pfaden *(paths)* folgen, die für Dinge einer Klasse sozio-kulturell vorgezeichnet sind, und inwieweit sie Abweichungen *(diversions)* von den „typischen" Wegen beschreiten. So bezeichnet Appadurai beispielsweise Plünderungen in Kriegszeiten als eine Abweichung von vorgezeichneten Pfaden. Diese Abweichungen dekontextualisieren Dinge.

4.3.1 Tange: Geburt – Hochzeit – Tod

Bei der folgenden Rekonstruktion einer „typischen" Lebensgeschichte der Mehrheit von Tange in Duala stütze ich mich auf in Douala erhobenes Datenmaterial und die Dissertation von Wilcox (1994). Ich möchte aber zu bedenken geben, dass aufgrund der dürftigen Quellenlage, meiner relativ kurzen Feldforschungszeit und den langen Betrachtungszeiträumen, die vor die deutsche Kolonialzeit und schriftliche Quellen zurückreichen, hier von mir nur ein Versuch unternommen werden kann, eine „typische" Lebensgeschichte zu skizzieren. Bei meiner Darstellung wird deutlich, dass ich vor allem mit den „traditionellen" Eliten, also älteren Männern, gesprochen habe, die natürlich nur ein Segment der Dualagesellschaft darstellen. Wichtig ist es mir auch vorwegzuschicken, dass die Darstellungen der Vergangenheit, zumal wenn sie 130 Jahre währt, gefärbt sind von heutigen Zielen und Agenden, wie etwa der gewünschten Rückgabe.

Grundlegend wurden mir Tange als „Symbole für die Identität" der Duala beschrieben, deshalb seien sie „wichtiger als alle anderen Sachen. Der ganze Kern [der Identität, AS] ist im Tange enthalten" (Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012).

Die gemeinschaftsstiftende Rolle der Tange wurde mir als zentral beschrieben. Dennoch sind und waren sie eng mit den Duala-Eliten verbunden. Gekennzeichnet sei die Biographie eines Tange für die Duala von unterschiedlichen Lebensphasen wie unter anderem Geburt – Hochzeit – Tod, die Tange einer menschlichen Biographie gleich durchlaufen. Als Menschen des Wassers bewegten sich die Duala auf

den Flüssen als Hauptverkehrsadern auf den Kanus fort, was die Zentralität der maritimen Kunst, wie Wilcox sie im Titel ihrer Arbeit über Tange nennt, erklärt (1994). Obwohl Kanurennen über Kameruns Küsten hinaus verbreitet sind, gibt es Tange nur bei den Duala: „Although racing in painted, decorated canoes occurs along the coast among Ghanaian, Niger Delta and Cross River peoples (among others), the elaborate, sculptured prow ornament is unique to the Duala" (Wilcox 1994:4). Wie weit die Tradition der Tange zurückreicht ist unbekannt. Wilcox verweist jedoch darauf, dass zum Zeitpunkt der ersten schriftlichen Dokumentation die Bootsrennen (Duala: *pembisan*), bei denen die Tange zum Einsatz kamen, bereits etabliert waren (1994:4). Bei diesen Rennen, die noch heute zum Beispiel im Rahmen des Ngondo stattfinden, sind die Tange vorne am Bug der Kanus oder *myolo ma pen* befestigt.

> Ritual specialists summon water spirits into the *tange* before and during racing competitions to protect the dugout and propel it swiftly through the water. Thus controlling the *tange's* water spirits during a race becomes an important factor in determining its outcome, the crew's prestige, and ultimately the reputation of the *tange's* owner. (Wilcox 1994:156)

Unklar blieb im Rahmen meiner Forschung, ob es neben den Rennkanus auch spezielle Kriegskanus gab, wie Valère Epee, einer der führenden Tangespezialisten und selbst traditionelle Autorität, äußerte (Interview 01.05.2013), oder gar Kanus mit jeweils separaten Herrschertange, die nur dem Herrscher gehörten, wie Kum'a Ndumbe sagte (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Louise Epee hingegen sprach von jeweils nur einem Tange und Kanu für eine Gemeinschaft zur gleichen Zeit:

> So the Tange were made for the society to be put on the canoe for the race, to be put on the canoe for war and to be put on the same canoe to transport the leader because it is a sort of identity card for that community, when you arrive somewhere with your own Tange those who are initiated know about you. (Interview 08.12.2012)

Wilcox führt aus, dass Rennen spätestens seit deren Dokumentation zu Beginn der deutschen Kolonialzeit zur Konfliktaustragung genutzt wurden. Sie verweist auf die Kriegsterminologie, welche bei den Rennen genutzt wurde wie etwa die Bezeichnung des Kapitäns des Kanus als *mot'a bila,* was übersetzt Krieger bedeutet (1994:218–219).

Tange wurden und werden aus speziellem Holz[326] von Schnitzern (Duala: *mupanga tange*) gefertigt. Dabei gab es sowohl Auftragsarbeiten, die von anderen Gesellschaften (heute Teil der Sawa), wie etwa den Boneko oder Abo, ausgeführt wurden,

[326] Laut Wilcox wurde für die Fertigung der Stühle/Throne das Holz des Baumes *Alstonia congensis* (Duala: *bokuka*) verwendet (Wilcox 1998:7). Tange werden ebenfalls aus diesem Baum geschnitzt, den man in einem Wald unweit von Douala findet (Wilcox 1994:195, Fußnote 2).



Abbildung 18: Vertreter der Bele Bele und Abo bei einem Gruppeninterview in Bonendale, Douala. Anhand des Miniaturkanus wurden mir die Positionen der Ruderer im Kanu und die Rolle der Tange erklärt, 22.11.2012, Foto AS.

als auch Mitglieder der Duala-Eliten, die Tange fertigten, wie das Beispiel des zweiten Münchener Schiffschnabels belegt (Kapitel 4.1.3).[327] Wilcox schreibt dazu:

> A carver's ethnicity does not seem to have been a factor in conferring commissions. In 1989, Duala patrons engaged non-Duala artisans to carve Duala artifacts, and this seems also to have occurred earlier. Yet *tange* carvers should be pureblood Duala men. Additional requirements include manhood training and/or special spiritual preparation because of the 'potent forces in the *tange*'. (1994:115)

Wenn auch andere Gesellschaften Tange für die Duala fertigen durften, wirft dies Fragen nach dem Teilen von Wissen über Symbole und „Totems" auf, die ja laut Wilcox und meinen Interviewpartnern geheim und wirkmächtig seien.

Früher gaben die Herrscher Tange in Auftrag, heute sind es neben traditionellen Autoritäten auch Politiker, die aber „Verzierungstange, keine mystisch aufgelade-

[327] Zu den Schnitzern der Boneko sagte ein Künstler: „At that time in the 18th and 19th century the artists from Boneko were the ones for making stools and Tange" (Interview Louise Epee, 08.12.2012). Wilcox führt an, dass die Abo, eine Gesellschaft, die die Duala als Sklaven sahen, Dinge wie Throne für die Duala schnitzten (1992:272).

nen, wie die Tange des ganzen Dorfes“ bekämen (Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012).[328] Die Auswahl des geeigneten Baumes für die Tange, welche als magisch-spirituelle Dinge Verwendung finden sollen, wird von Ritualen begleitet:

> The wise men, the ancestors, the elders, the chiefs of the secret societies – all of them must come together to empower this part of wood before they start doing that Tange. After you carved it they make another ritual so it can come back to the people to be used. (Interview Louise Epee, 08.12.2012)

Zusammenfassend sprachen meine Interviewpartner davon, dass ein Tange „geboren“ wird oder durch den Herstellungsprozess „ins Leben kommt“ (Interview Valère Epee, 01.05.2013).

> Es gibt einen besonderen Baum, den man anschneidet. Das Holz gibt eine Form vor. Dem Totem entsprechend wird dann der Tange angefertigt. Wenn es eine Person in Auftrag gibt, müssen es Symbole sein, die für ihn oder seine Gemeinschaft Bedeutung haben. Es gibt einen Segen von der ganzen Gemeinschaft, wenn er fertig ist, damit er auch eine gewisse Energie bekommt. (Gruppeninterview Jebale, 12.12.2012)

Tange hatten und haben, wie im Zitat deutlich wird, eine Repräsentationsfunktion der jeweiligen Clans. Die ausgewählten Zeichen demonstrieren die Reife und Kraft der Gemeinschaft: „Images are still deliberately selected as power icons specifically intended to intimidate rivals […], and infer supremacy over opponents through human agency and spiritual alliances“ (Wilcox 1994:139). Wenn, so Valère Epee, ein Dorf früher ökonomisch und spirituell reif und gefestigt genug war, um den Tiefen des Wassers gewachsen zu sein, gab es Kanu und Tange in Auftrag, die es bei allen Anlässen auf dem Wasser als Hauptverkehrsader repräsentierten und ihm in Rennen dienten (Interview 01.05.2013). Wilcox bezeichnet Rennkanu und Tange als kollektive Symbole der repräsentierten Gemeinschaft, die so den Übergang vom Jugendalter zum Erwachsendasein durchlaufen würden (1994:118). Auch Louise Epee geht auf die Repräsentationsfunktion ein: „The Tange had to be prestigious, to show that our own society is a prestigious one. It was also accompanying our elders when they were having a visit somewhere else to represent them“ (Interview Louise Epee, 08.12.2012).[329] Wilcox zitiert koloniale Quellen, die die großen verzierten Kanus mit

[328] Ob die Herstellung von den im Interview als „Verzierungstange“ bezeichneten Tange eine neuere Entwicklung in der Lebensgeschichte der Tange ist oder ebenfalls historische Ursprünge hat, konnte ich im Rahmen der Feldforschung nicht eruieren. Bereits verwiesen habe ich auf den (Souvenir-) Handel von Tange, Kanurepliken und Stühlen der Duala für „westliche Kaufinteressenten“ seit Mitte des 19. Jahrhunderts.

[329] Für einen visuellen Eindruck eines Herrscherkanus mit Tange verweise ich auf die Abbildung „Fig.10 Reception of King Bell in Cameroon by General Knorr“ in Wilcox (1998:12).

dem Häuptlingtum in Verbindung bringen (1994:88–89). Die Häuptlinge kamen zu Treffen mit den Europäern in ebendiesen Kanus.[330]

Den Herstellungsprozess von Kanu und Tange früher und heute, die dann eine Einheit miteinander und mit der Gemeinschaft bildeten, beschrieb Valère Epee als Hochzeit. Wenn eine Gemeinschaft ein neues Kanu und einen Tange benötigte, gingen sie zu einer anderen Gemeinschaft der Sawa, die über Wald verfügte[331], und zahlten dort vor der Auswahl des geeigneten Baumes einen Brautpreis. Der ganze Herstellungsprozess von Kanu und Tange, die separat voneinander angefertigt wurden, wurde von hochzeitlichen Feierlichkeiten begleitet, die dann ihren Höhepunkt fanden, wenn Tange und Kanu fertiggestellt waren und zusammengefügt wurden, um von der Gemeinschaft auf dem Heimweg zu Wasser gelassen zu werden. Als Teil seiner Biographie bekam die Einheit aus Tange und Kanu einen eigenen Namen, unter dem es allen bekannt war (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Die einzelnen Teile wurden also wie in einem Übergangsritual zusammengefügt, um ein neues Ganzes zu bilden. Nach Ankunft der neuen Einheit aus Kanu und Tange im jeweiligen Ort, wurden die Teile (darunter auch die Paddel) dann wieder getrennt voneinander aufbewahrt.[332] Immer dann, wenn Kanu und Tange beispielsweise bei einem Rennen eingesetzt wurden, wurden die Einzelteile erneut rituell zusammengefügt. Die Aufbewahrung und das Zusammenfügung der Teile beschrieb der Generalsekretär des Ngondo 2012 als „gesellschaftsverbindend“, da jeder seine Aufgabe hätte und den anderen bräuchte (Interview Sammet Bell, 21.11.2012). Der Umgang mit Tange und Kanu war aber nur wenigen Mitgliedern der Eliten gestattet, so dass fraglich bleibt, ob sich „alle“ Duala oder sogar Sawa durch die Rennen und Tange verbunden fühlten oder fühlen. Wilcox fasst diese soziale Rolle der „Artefakte“ als Repräsentationen von Solidarität, Macht und Identität:

> [D]uala racing artifacts and events acknowledge publicly the continuing strength and solidarity of the lineages and villages they represent. When contextualized and examined as social artifacts, maritime arts emerge as metaphors of Duala culture. […] I argue therefore, that Duala maritime arts are images of power and identity. (1994:3)

---

330 Für eine Beschreibung eines europäischen Eindrucks von diesen „Kriegskanus“ mit Herrscher in Fahrt verweise ich auf Zöller (1885:12–13).

331 Wilcox benennt den für die Kanus benutzten Baum als *mwenge* (Pterocarpus), welcher in Wäldern der Mungo, Ewodi und Abo wächst (1994:135, Fußnote 2). In Bonabéri verwies man im Rahmen meiner Forschung auf die Abo, die man um Holz für ein Kanu bitten würde, da Bele Bele und Abo eine langwährende Beziehung haben. Wilcox schreibt, dass die Abo für die Duala „Sklavenstatus“ hatten (1992:271–272). Röschenthaler erwähnt einen Mangel an großen Bäumen für Kanus bereits zu Passavants Zeiten im 19. Jahrhundert, so dass die Duala ihre Kanus von küstenferneren Gesellschaften schnitzen ließen (2005:144).

332 Röschenthaler schreibt, dass die Paddel den einzelnen Ruderern privat gehören und Namen tragen (2005:145).

Diese „Solidarität" wurde benötigt beim Zusammensetzen der Teile zu einem Ganzen, aber auch unter den Ruderern eines Rennkanus, deren genau zugeteilte Plätze und Funktionen im Rahmen der Feldforschung als Analogie zur Sawa/Dualagesellschaft beschrieben wurden. Jeder, sowohl Menschen als auch Dinge, hätte dabei als Teil eines Ganzen seine Aufgabe zu erfüllen gehabt, um voranzukommen und zu gewinnen.[333] So sind Tange und Kanus auch immer Ausdruck einer kollektiven *agency*. Gewann ein Tange ein Bootsrennen, stieg das Ansehen der repräsentierten Gemeinschaft und des Schnitzers (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Dazu Wilcox: „While *tange* artists are generally well-known within their communities, their work does not achieve recognition for aesthetic reasons, but rather for the ornament's success in racing" (1994:116).

Tange wurden in Interviews auch verglichen mit einer Flagge oder einem Pass. Jeder Clan hatte und hat spezifische Zeichen und Symbole, die sich im Tange wiederfinden.[334] Neben diesen allseits bekannten Zeichen gebe es, so unter anderem Valère Epee, auch noch verschlüsselte Symbole in den Tange, die nur den Mitgliedern der jeweiligen Geheimbünde (Duala: S. *isango,* Pl. *losango*)[335] bekannt seien, welche sie lesen können und rituell mit ihnen arbeiten:

> I retain two things in our Tange. One is the energy symbolized by the carved symbols. The other thing is the Egyptian writing, the memory we keep of the ancient Egypt hieroglyphs. If you look at the Tange you can read it as you would read the hieroglyphs […], it is antique Duala writing which is in fact the memory the Duala had kept of the very far away stay in Egypt. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)[336]

Wilcox beschreibt, dass die auf den Tange abgebildeten Tiere zum einen Familien repräsentieren würden, wie zum Beispiel der Elefant für die Bell im ausgehenden 19. Jahrhundert, und zum anderen die Geheimbünde (1994:140–141).[337] Daher könne das Wissen über spirituelle Aspekte nicht mit jedem geteilt werden:

---

333 Für Ausführungen zur genauen Rollenverteilung und den Positionen im Kanu während des Rennens verweise ich auf Wilcox (1994:185–191).

334 Für die Zuordnung und Bedeutungszuschreibung bestimmter Tiere und Zeichen zu gewissen Lineages verweise ich auf Wilcox (1994:141–175). Dort heißt es auch: „Each family possesses an animal, or more properly its physical and supernatural strength, believed to be more potent than that of its neighbor" (Wilcox 1994:140). Diese wurden im Rahmen meiner Forschung auch als Totems bezeichnet.

335 Wilcox gibt an, dass es Geheimbünde seit dem 19. Jahrhundert gebe und benennt unter anderem den *Jengu*-Bund (1994:27). „Eine wichtige Rolle für das Kräftespiel innerhalb der Gesellschaft spielten […] die als kultische Geheimbünde […] organisierten Institutionen, die sich als eine Art Interessenvertretung einzelner schichtspezifischer Gruppen innerhalb der Gesamtgesellschaft darstellen" (Eckert 1991:59).

336 Wie Nyabam Betote Akwa und Kum'a Ndumbe sieht auch Valère Epee den „Ursprung" der Duala im alten Ägypten.

337 „Consequently, the images are not only personalized expressions of particular families, but also are

> Der Tange hat auch einen Verzierungseffekt für das Kanu. Er dient nicht nur der Richtung und dem Gleichgewicht. Die Fahrtüchtigkeit und die Verzierung sind die zwei Hauptmerkmale. Es gibt auch sehr viele Sachen, die nicht erzählt werden können, so wie die spirituelle Seite des Tange, die die Leute, die das Wissen haben, auch einsetzen. Nicht jeder hat Zugang zu diesem Wissen. (Gruppeninterview Jebale, 12.12.2012)

Um Tange zu schützen, gab und gibt es Wächter oder *mutated'a Tanga,* die selbst Initiierte eines Geheimbundes sind. Sie schützen daher nicht nur die Materie des Tange, sondern auch dessen Kraft, die im Rahmen von Ritualen in Tange „geladen" würde (Interview Louise Epee, 08.12.2012, Interview Valère Epee, 01.05.2013). Neben der Repräsentationsfunktion dienten und dienen Tange auch als magisch-spirituelle Vehikel, deren Macht und (sakrale) Kraft im Tange gespeichert ist.[338] Daher sei der Tange „[m]ore precious than the canoe itself because it is the magic element that is to allow or favor the victory of the corresponding canoe. And its magic force comes from the symbols carved in it" (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Die magische Kraft der Tange, von der Valère Epee spricht, wurde auch von vielen weiteren Interviewpartnern (Vertretern der Boneko und aus Jebale, Kum'a Ndumbe, Louise Epee) sowie von Wilcox angesprochen, die den Tange als „sacred object" bezeichnet (1994:232).

> […] the *Tange* is embued [sic] with magico-religious properties, and in the past had an identity independent of the dugout. Forces summoned into the carving were used in spiritual healing rites that invoked the water spirits […] When affixed to the dugout, supernatural energies and forces are captured and harnessed in the *Tange* […]. (Wilcox 1994:232)

Am Ende des Lebens eines Tange beschreibt Louise Epee die Tange als nicht mehr wirkmächtig und daher tot. Daher wurden sie zerstört:

> [M]any have been destroyed in their life, as a process of living. If a Tange is on the canoe or in battle somewhere and it breaks, of course it is dead. So they destroy it and then they make a new one. A canoe can break and if it breaks no one can use this object because it does not respond. That Tange could not save the canoe and the persons there. It means that the power of the Tange is no more interesting. It is destroyed. Now the elders, the *Chiefs,* the initiates go and look for a new Tange to do its own work. (Interview Louise Epee, 08.12.2012)

representative of the preternatural forces at their command" (Wilcox 1994:141).

338 Dazu verweise ich auf Wilcox: „[At the race there are, AS] men and women behaving in concert with each other and with supernatural forces, their focused energies activating the power they concentrate in the sculpture" (1994:175).

Wenn Tange aber prinzipiell als ersetzbar gelten, wäre der Rückgabeforderung wohl der Legitimationsboden entzogen. Louise Epee argumentierte, dass es sich beim umstrittenen Tange um einen Sonderfall handele, da dieser noch „aktiv" war, als er von den Deutschen genommen wurde und nun im „Gefängnis" im Museum sei. Daher brauche man diesen Tange zurück, um dessen Kraft in einen neuen Tange stecken zu können (Interview Louise Epee, 08.12.2012). Die Aussage Louise Epees über den Tod von Tange wirft auch die Frage auf, warum dann doch einige Tange der Duala vor Ort bewahrt wurden.[339] Dazu meinte Valère Epee, dass die Tange meist länger gelebt haben als die Kanus, die den Wassergewalten ausgesetzt waren, und dann innerhalb der Familien durch die *mutatedi,* die Wächter, aufbewahrt wurden und werden:

> But the Tange who [sic] was not subject to these shocks generally survived the canoe itself. The Tange of Ngand'a Bolo of the Akwas is still in the house of the late Kuo Eyidi, a high initiate who was the keeper of the Tange. He is dead but the Tange is still in his house. (Interview, 01.05.2013)

Auch Wilcox beschreibt, dass Tange so lange genutzt und restauriert wurden, bis die Zeit gekommen war, sie zu ersetzten. Als Gründe dafür führt sie zum einen an, dass ein Tange „beyond repair" war oder zum anderen, dass der Patron entscheidet, dass die Gemeinschaft aus Prestigegründen einen größeren, teureren Tange benötigt (1994:114). Ob und wie genau konkret Tange zerstört wurden oder werden, konnte ich nicht eruieren.

Auch Kum'a Ndumbe spricht davon, dass es noch einige alte Tange in Douala gebe, die aber an geheimen Orten aufbewahrt würden, wie es für „Werkzeuge der Tradition" üblich sei: „Also bei uns ist es so, unsere Schatzgegenstände, unsere rituellen Werkzeuge der Tradition sind manchmal Gegenstände, die man einmal im Leben zu sehen bekommt" (Interview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012).

Zusammenfassend waren die Lebensphasen des Tange ein Prozess, der die Gemeinschaft zusammenbrachte und aneinander band. Dabei wurden laut Wilcox Verwandtschaftsgrenzen definiert und die soziale Hierarchie aufrechterhalten (1994:120). Der Umgang mit und das In-Auftrag-Geben von Tange war den Eliten vorbehalten, die Tange nutzten, um sich, ihr „Volk" und ihre Herrschaft zu repräsentieren. Über die Jahrzehnte haben sich Rolle und Bedeutung der Tange geändert. Die Schnitzkunst hat einen Bedeutungsverlust erfahren, so dass heute nur noch wenige Schnitzer Tange herstellen. Im Gespräch mit einem Schnitzer der Boneko, die früher „alle Throne und Tange für die Duala gemacht hätten", sagte dieser, dass er nur

[339] Es bedürfte weiterer Forschung in Douala, um (alle) noch existierende(n) Tange zu finden und so Aussagen über Alter und Zustand treffen zu können. Uneinig sind sich unter anderen Valère Epee und Louise Epee darüber, ob es noch ähnlich alte Tange wie den zurückgeforderten in Douala gebe. Während seiner Recherchen konnte Louise Epee nicht einen einzigen Tange aus dieser Zeit finden, während Valère Epee einige dieser Tange kenne und zwei sogar in seinem Haus aufbewahrt, deren Alter ich allerdings nicht einschätzen konnte.

noch sich selbst als Schnitzer kennen würde und Wert darauf lege, nach den alten Traditionsmustern mit den traditionellen Werkzeugen zu arbeiten (Gruppeninterview Boneko, 23.11.2012).[340] Er sagte über den umstrittenen Tange: „Wenn man jetzt diesen Tange eines Königs betrachtet, wo der mächtige König sich die Tiere als Stütze nimmt, so etwas wird heutzutage nicht mehr gemacht" (Gruppeninterview Boneko, 23.11.2012).

Alle Gesprächspartner waren sich einig, dass die heutigen Tange weniger elaboriert und schön seien als die früheren. Kum'a Ndumbe bezeichnete die heute in Rennen eingesetzten Tange als „kleine Tange" und sagte, dass die Häuptlinge heute in teure Autos statt in Tange investieren würden, da die Wasserstraßen nicht mehr so wichtig seien wie früher (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Oft wurde auch Bezug auf die Kolonialzeit genommen, in der die Dinge der Duala durch den Einfluss der Missionare, die die Leute dazu brachten, die Dinge der Tradition in den Fluss zu werfen, geraubt oder auch zerstört wurden (Gruppeninterview Boneko, 23.11.2012, Interview Valère Epee, 01.05.2013). Die heutigen Tange würden zeigen, dass viel Wissen in Bezug auf die Tange und deren Herstellung verloren gegangen sei, welches durch eine Rückkehr der Tange und andere „Dinge der Tradition" wiederbelebt werden könne (Interview Essombey, 28.11.2012). Louise Epee ging so weit, die heutigen Tange als degeneriert zu bezeichnen, da deren Mütter und Väter im Gefängnis (in europäischen Museen) seien: „What you can meet today I can't call it Tange" (Interview, 08.12.2012).[341]

Wilcox hingegen sieht die Gründe für den Wandel im Aussehen der Tange in der Teilnahme von Nicht-Duala-Teams an den Rennen seit den 1970ern: „Non-Duala team participation has altered the equipment and how it is obtained. In general *tanges* are not as ornately carved and canoes are much less elaborately painted. Non-Duala craftsmen produce prow ornaments and canoes" (1994:227). Weiterhin hebt Wilcox entgegen der Betonung des Bedeutungsverfalls der Tange in Douala selbst Kontinuität in Design und Repertoire der verwendeten Motive hervor:

> Tanges collected or documented between the late nineteenth century to the first third of the twentieth are more elaborate in imagery than those produced today, but the current design format and image repertoire remains essentially the same. (1994:2)

---

[340] „Harter (1960:75) noted that the *tange* could be made only by unusual traditional artists whose numbers were diminishing in 1957" (Harter 1960 zitiert nach Wilcox 1994:135, Fußnote 12). Wilcox führt an, dass die Identität historischer Schnitzer verloren gegangen sei bis auf eine Ausnahme, den Schnitzer des zweiten Tange des Museums Fünf Kontinente München namens Ekwe. Zum Zeitpunkt ihrer Forschung gab es vier Schnitzer, die alle „frei geboren" waren (Wilcox 1994:115).

[341] Diese (spirituelle) Verbindung der Tange untereinander wurde mir aber nur von ihm beschrieben, so dass ich keine weiteren Belege dafür anführen kann.

Nachdem ich wichtige Lebensphasen einer „typischen" Tangebiographie umrissen habe, möchte ich nun den Status von Tange als Ware und die damit verknüpften Prozesse der Kommodifizierung und Singularisierung diskutieren.

4.3.2 Kommodifizierung und Singularisierung

Ein Teil des Dingverständnisses bezüglich des Tange/Schiffschnabel zeichnet sich in seinen Lebensphasen als Ware und dem Oszillieren zwischen Kommodifizierung und Singularisierung (Unveräußerlichkeit) ab. Kopytoff zählt „staatliche Kunstsammlungen, Häuptlingsinsignien und Ritualobjekte", die oft von den Mächtigen einer Gesellschaft ausgewählt werden, zum Bereich der singularisierten Dinge (1986:73). So ist der Tange also sowohl als „Häuptlingsinsignie und Ritualobjekt" in Kamerun als auch als Teil einer „staatlichen Kunstsammlung" in der BRD ein singularisiertes Ding.[342]

In Bezug auf Waren beziehe ich mich hier auf Appadurai (1986) der darunter alle Dinge, die getauscht werden, versteht. Die Warenförmigkeit als eine (potentielle) Phase in der kulturellen Biographie eines Dinges charakterisiert auch den Tange, der von Kum'a Mbape in Auftrag gegeben worden ist. Für diese Auftragsarbeit[343] erhielten die Schnitzer einen Gegenwert, der aber, wie in Bezug auf Tange gesagt wurde, nicht immer aus Geld, sondern auch aus Waren sowie Prestige bestand (Gruppeninterview Boneko, 23.11.2012). In Interviews wurde betont, dass die Herstellung eines Tange kostspielig sei. Auch Wilcox bestätigt dies: „Prow ornaments are especially costly, priced well beyond the economic possibilities of most individuals" (1994:114). Der hohe materielle Wert eines Tange unterstrich also seinen besonderen Status innerhalb der Dualagesellschaft und verband ihn vor allem mit den Eliten. Der Prozess der Überführung von Dingen in sogenannte *enclavings* (im Sinne von abgeschlossenen Bereichen), in denen sie vor Veräußerung geschützt sind, findet sich auch beim Tange wieder. Als Beispiel einer institutionalisierten *enclaved commodity* nennt Appadurai königliche Monopole als „part of the way in which, in premodern chieftainships and empires, royalty could assure the material basis of sumptuary exclusivity" (1986b:22). Auch der Umgang mit Tange als unveräußerlichen Dingen war den Eliten vorbehalten und machte deren exklusiven Status sichtbar. Genutzt wurde der besondere Stellenwert der Tange von den Herrschern sowohl zur Exklusion als auch zur Gemeinschaftsbildung, also Inklusion. Die Umwertung *(transvaluation)*

342 Nicht nur der Tange als Ganzes, sondern auch seine Einzelbestandteile wie zum Beispiel die Farbe und Abbildungen von europäischen Gütern wie Waffen waren singularisierte oder besser von den Häuptlingen monopolisierte Dinge, die ihren Status durch Kontakt mit den Europäern im Sinne einer kulturellen Aneignung sichtbar machten. Dazu Wilcox: „Chiefs reserved paints for themselves" (1994:98).

343 Wilcox beschreibt die Auftragsarbeiten der Tange und anderer Dinge als Kommissionkäufe, die meist von einer Person bezahlt wurden. Dieser Patron wählte eine Delegation freier, „reinblütiger *(so yambe)*" männlicher Ältester aus, die alle nötigen Schritte des Herstellungsprozesses übernahmen (Wilcox 1994:113).

einer Ware hin zu ihrer Unveräußerlichkeit schließt laut Appadurai auch „sakrale Dinge" ein (1986b:23). Diese sakralen Dinge werden zu ihrem Schutz nicht lange als veräußerbare Waren geduldet. So war der umstrittene Tange nur bei In-Auftrag-Gabe und „Bezahlen" des Schnitzers Ware, um dann durch diverse Rituale wieder zum sakralen Ding umgewertet zu werden. Als Geschenk an sein Volk mit symbolischem statt monetärem Wert entrückte der Häuptling Tange und Kanu dem Bereich der Ware (Wilcox 1994:118). Sowohl beim Gebrauch in Duala als auch als Museumsobjekt fand und findet sich der Tange in einer geschützten *enclaved zone* wieder, einem ganzen vor Veräußerung geschützten Bereich, zu dem Appadurai Kunst und Rituale zählt: „The zone of art and ritual in small-scale societies is one such enclaved zone, where the spirit of the commodity enters only under conditions of massive cultural change" (1986b:22). Damit verbunden ist eine Einschränkung der Mobilität der Dinge. So befindet sich der Tange seit 130 Jahren im Museum in München und bewegte sich abgesehen von der Auslagerung im Krieg in dieser Zeit lediglich vom Depot zur Ausstellung und als Leihgabe in die Schweiz und die USA.

Der von Kopytoff beschriebene Prozess der Singularisierung als Gegenstück zur Kommodifizierung ist eine mögliche Lebensphase von Dingen wie Tange. Auch hier wird Sakralisierung als eine Möglichkeit benannt, ein Ding aus Warenförmigkeit und Tauschbeziehungen herauszulösen. Jedoch bleiben Dinge trotz Singularisierung immer potentielle Waren mit Tauschwert, deren monetärer Wert, wenn überhaupt, dann sehr hoch beziffert wird, wie bei Auktionen von „Ethnographica" oder der Taxierung des Tange auf 500 000 DM.[344] Im Rahmen der „Sakralisierung" des Tange durch magisch-spirituelle Praktiken würde „Kraft" in den Tange geladen, so dass dieser, wie in Interviews betont wurde, die so entstandene Kraft speichern könne (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Dazu schreibt Wilcox aus ihrer Feldforschung im Jahre 1989:

> For Manga Doualla-Bell (p.c.:5/31/89) 'the *tange* sums up the beliefs and mysteries of the sea. Divinities in the water come to repose in the *tange.*' The carving, then, contains a 'multiplicity of forces as spirits are invoked to enter the *tange* […]'. (1994:232)

Im Rahmen der Rückgabeforderung ist es für Kum'a Ndumbe und seine Unterstützer auch das Alter und die „Kraft" des Tange, die ihn so kostbar machen. Daher reagierte der Prinz auf das Angebot des Museum von 1999, auf seine Kosten eine Kopie des Originals anzufertigen wie folgt:

---

[344] Im Rahmen der Rückgabeforderung benannte Kecskési den finanziellen Wert des Schiffschnabel mit 500 000 DM. Die steigende Tendenz eigentlich unveräußerlichen Museumsobjekten einen monetären Wert zuzuordnen, bezeugt den Warenstatus trotz Singularisierung (Splettstößer und Tasdelen 2015). Der monetäre Wert des Tange sei „völlig willkürlich". Der hochpreisige Kunsthandel hatte in den 1990er Jahren für solche „Objekte", die nicht „das schwarze, unberührte, archaische Afrika", sondern den europäischen Kontakt darstellen, kaum Interesse (Interview Eisenhofer, 19.01.2012).

> Damals sagte der Zehetmair [vom Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, AS], die können eine Kopie herstellen für mich und da hab ich einfach den Graben gesehen. Das ist ein Objekt. Man kann eine Kopie des Objektes machen. Heh? Ich will den Tange, den mein Großvater angefasst hat, wo seine Kraft ist. Darum geht es! (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012)

Es müsse aber regelmäßig neue Kraft in die Tange geladen werden, so dass diese vor Rennen unter Ausschluss der Öffentlichkeit von Mitgliedern der Geheimbünde „behandelt" würden (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Tange, die nicht (mehr) über Kraft verfügen, werden zuweilen zum Beispiel an Kunsthändler aus dem Westen verkauft oder in lokalen Museen wie dem Nationalmuseum oder dem mittlerweile geschlossenen Musée de Douala ausgestellt. So werden sie als Sammlerobjekt wieder zur Ware.

Nach Appadurais Verständnis, dem ich mich anschließe, kann das Entfernen von „Ethnographica" aus dem Herstellungs- bzw. Verwendungskontext in der Kolonialzeit (natürlich auch davor und danach) als eine weitere Phase der Kommodifizierung und auch Abweichung von vormals stabilen Pfaden betrachtet werden, die den Stellenwert von Dingen verändert/e. Als „Trophäe" oder „Kriegsbeute" erlangten „Ethnographica" wie Tange Bedeutung als materieller Beleg für die erfolgreiche Kolonisation, wie ich in Kapitel 2.2.1 ausführe. Durch die Singularisierung des Tange als sakralem Ding galt dieser als unveräußerlich. Daher betonten Interviewpartner in Douala, dass es undenkbar sei, dass der Tange Kum'a Mbapes verkauft oder geschenkt worden sei, wie es mit anderen Dingen im Rahmen der Kolonialzeit geschehen sei. Nur durch „Raub", der einer Kriegserklärung gleichkäme, könne der Tange aus Douala entfernt worden sein (Gruppeninterview Bonendale, 22.11.2012).

Der Tange wurde nach der Ankunft in Deutschland durch Inventarisierung (Vergeben einer Inventarnummer, Eintrag in das Inventarbuch etc.) und den Schenkungsakt Buchners zum singularisierten Museumsobjekt, welches aufgrund seiner Designation als „Kulturgut" dem Warenkreislauf erneut entzogen wurde und wieder als unveräußerlich galt und gilt. Die Wandlung vom Nutz- zum Museumsobjekt und das Herauslösen aus dem „Herkunftskontext" als Folge des Tausches wirkten wertsteigernd. Sowohl die Anwesenheit in einem deutschen Museum als Ding aus einer fernen Kolonie als auch die Abwesenheit im „Herkunftskontext" Douala heute vermehr(t)en den „Wert" dieses spezifischen Tange im Vergleich zu anderen Tange mit „typischen Biographien". Appadurai spricht von der Ästhetik der Dekontextualisierung verursacht durch Abweichungen, die als „enhancement of value through the diversion of commodities from their customary circuits" (1986b:28) wirken. Die Abweichung des Tange von der „typischen" Biographie" der meisten Tange, die im Kontext von Bootsrennen und als Symbol für Duala(segmente) eingesetzt wurden, war folgenreich. Bestätigen lässt sich an diesem Beispiel Appadurais These, dass neben der Vorstrukturierung der Einzelbiographien durch die soziale Geschichte Verschiebungen in den Einzelbiographien über lange Zeit auch Veränderungen in der sozialen Geschichte der Dinge bewirken (1986b:36). So bewirkte die kulturelle An-

eignung und Transformation zum Museumsobjekt und Kunstgegenstand eines der ersten Tange der Duala durch Buchner eine Veränderung in der sozialen Geschichte für viele weitere Tange, deren Rolle sich wandelte von vormaligen Nutzobjekten und „Sakralgegenständen" zu Kunst- und Sammlerobjekten mit Sammlerwert. Sowohl im Globalen Norden als auch in Kamerun selbst wurden und werden Tange seit 1884 – laut Wilcox sogar seit Mitte des 19. Jahrhunderts – gesammelt und ausgestellt. Miniaturkanus und Schiffschnäbel, so Röschenthaler, waren als Andenken bei Europäern sehr beliebt (2005:147). Dies lässt sich am Vorhandensein von Dualaobjekten in zahlreichen ethnologischen Museen der BRD (unter anderem Berlin, Bremen, Frankfurt, Hamburg, Hannover, Leipzig, München), weltweit und in Privatsammlungen und Museen in Kamerun belegen. In ihrer sozialen Geschichte wandelten sich (einige) Tange vom Nutzobjekt zum Sammelobjekt und vom „sakralen Ding" zum Kunstgegenstand.

Die Bewegung von Dingen repräsentiert und konstituiert gleichsam soziale Stellung und Macht der menschlichen Akteure. Durch den Einsatz bei Bootsrennen wurde nicht nur physische sondern auch spirituelle Macht der assoziierten menschlichen Akteure durch ein gutes Rennen demonstriert. Der Tange als Herrschaftssymbol und „Königsinsignie" bezeugte Einfluss, Status und Macht von Kum'a Mbape und den Bele Bele (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Befestigt am Bug des Herrscherkanus und so häufig in Bewegung, zielte seine Ikonographie einer Botschaft gleich auf alle Menschen, die ihn sahen, und auf Wenige (wie Mitglieder der Geheimbünde), die seine verschlüsselte Botschaft „lesen" konnten.[345]

Nicht nur das Eingebundensein in Handelsketten und Tauschbeziehungen, sondern auch das Ausgenommensein davon be- und erzeugen laut Appadurai Wert. Beim Verfolgen der Zirkulation des Tange im Laufe seiner kulturellen Biographie in verschiedenen Werteregimes *(regimes of value)* wurde und wird sein wie auch immer von den Akteuren definierter Wert stetig neu ausgehandelt. Sichtbar werden diese unterschiedlichen Werteregimes beim Überschreiten kultureller Grenzen durch den Warentausch (Appadurai 1986b:15), da in diesem Moment divergierende, zugeschriebene Werte deutlich aufscheinen können. Als Beispiel für unterschiedliche Werteregimes, in denen ein Ding durch Raum und Zeit zirkuliert, sehe ich den Tange beginnend mit dessen Herstellung über das Eingebunden-Sein in koloniale Tauschbeziehungen bis hin zu seinen Rollen im Rahmen der Rückgabeforderung. In der Nachzeichnung der Zirkulation des Tange im Laufe seiner kulturellen Biographie wird Appadurais These untermauert, dass Tausch bzw. die Bewegung eines Dinges (neue) Werte erzeugen. Die steigende Bekanntheit von Dingen der Duala durch Museumsakquisition oder Publikationen motivierte weitere Sammlungstätigkeit. Durch diverse Fernleihen unter anderem in die USA erfuhr der Tange/Schiffschnabel über-

[345] Wie genau sich der Tange auf die Position und Macht Kum'a Mbapes auswirkte und diese veränderte konnte ich im Rahmen der Feldforschung auch aufgrund der Zeitspanne von 130 Jahren seit dem Ereignis nicht eruieren. In Kapitel 4.3.5 gehe ich jedoch auf die Materialität des Tange Kum'a Mbapes ein, in dem sich Symbole seiner Macht finden.

regionalen Bedeutungszuwachs. Gleichsam wurde durch diese Tauschhandlungen im Sinne Appadurais soziale Stellung und Macht der menschlichen Museumsakteure sichtbar, die über den Aufenthaltsort des Dinges entscheiden, das heißt diesen ändern können und somit in neue Beziehungen einbinden. Im Zuge dieser Zirkulation „entdeckte" Kum'a Ndumbe erstmals den Tange als den seines Großvaters in einer Publikation und formulierte seine Rückgabeforderung.

Neben den Lebensphasen des Tange/Schiffschnabel zwischen Kommodifizierung und Singularisierung ist im Rahmen des Rückgabegesuchs auch die Frage des Eigentums virulent.

4.3.3 Eigentumsfragen

Im Gegensatz zu Appadurai, der alle getauschten Dinge als Waren definiert, gibt es angefangen bei Mauss eine reichhaltige ethnologische Forschungstradition zur Bedeutung des Tausches im Rahmen von Schenkungen oder Gaben als besonderen Kategorien. So heißt es bei Gosden und Marshall:

> Commodities are supposed to be alienable, so that they can be transacted without leaving any lasting relationship between giver and receiver. By contrast, gifts always maintain some link to the person or people who first made them and the people who have subsequently transacted them. (1999:173)

Die Beziehung zwischen Schenker und Gabe, sowie denjenigen, die mit dem Ding umgegangen sind, ist also bleibend und prägend. In der Definition des Museums Fünf Kontinente wurde dieses durch den Schenkungsakt Buchners zum Eigentümer des Tange. Dieser Schenkungsakt wandelte den Tange/Schiffschnabel von einer von einem Repräsentanten des Deutschen Kaiserreiches gemachten „Kriegsbeute" in eine Gabe um. Wie aber, so Kum'a Ndumbe, kann Buchner etwas verschenken, was ihm gar nicht „gehörte", sondern was er erbeutete (Interview Kum'a Ndumbe, 22.11.2012)?

Wie ich in Kapitel 1.4 aufgezeigt habe, gibt es im Völkerrecht momentan keine rechtliche Basis einer Rückgabeforderung, da die Inbesitznahme des umstrittenen Dinges, wenn auch als Kriegsbeute, bereits 1884 weit vor den ersten internationalen Konventionen zum Thema geschah. Dennoch beruft sich Kum'a Ndumbe in seiner Forderung auf internationale Konventionen, die er nicht näher bezeichnet, und internationales sowie nationales Recht.[346] Trotz Kum'a Ndumbes Appell, den Tange für sich und alle Bele Bele zurückzuwollen, ist es strittig, wie das Eigentum des Tange vor dem Hintergrund von Rechtsvielfalt *(legal pluralism)* zu verorten ist. Eigentumskategorien die mir im Feld begegneten waren Kollektiveigentum und Privateigentum. Einige Gegenüber in Kamerun wie Louise Epee und Valère Epee betonten, dass Tange zwar von Häuptlingen in Auftrag gegeben wurden, aber immer dem ganzen

[346] Konkret wird Kum'a Ndumbe nur in der Nennung von „§ 259 Hehlerei" nach dem StGB in einer Erklärung (Kum'a Ndumbe III. 2014).

Volk gehörten: „As I know it a Tange belongs not to one person, it belongs to a community. You know that the Tange is a sort of identity card, used for the community" (Interview Louise Epee, 08.12.2012). So wie die Tange seien auch die Rennkanus Kollektiveigentum gewesen:

> The race or war canoe was the property of the community, not of one man, even when generally it's one man who finances the making of this canoe. The financer generally gave his name to the race canoe. That's why we have *Ndumb'a Bolo* from King Bell Ndumb'a Lobe, you have *Ngand'a Bolo* from the Akwa from Ngand'a Kwa. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Die Klassifizierung von Tange und Kanu als Kollektiveigentum findet sich auch bei Wilcox:

> After the dugout and prow ornament are completed, the committee [of pure-blood elders appointed by the patron, AS] then presents them to the community which now becomes their owner […] When the chief donates the object to the community, he surrenders his ownership, and the embellished racing dugout becomes corporate property. (1994:113, 117)

Andere Gesprächspartner wiederum, vor allem Kum'a Ndumbe, hoben hervor, dass Tange Privateigentum des Herrschers waren und daher nach Rückgabe auch wieder in das Haus des Herrschers, sprich zu Kum'a Ndumbe, zurückkehren sollten (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Dabei unterscheidet Kum'a Ndumbe zwei Kategorien von Tange. Zum einen hätte es die „Renntange" gegeben und zum anderen die „Königstange", welche schon immer in Privatbesitz gewesen seien, wie ja Buchners Quelle über die Inbesitznahme des Tange aus dem Haus Kum'a Mbapes belegen würde (Interview Kum'a Ndumbe, 22.11.2012). Diese Unterscheidung fand sich im Gruppeninterview mit den Boneko wieder, wo der Schnitzer äußerte:

> Dieser Tange [Kum'a Mbapes, AS] am Kanu zeigte, dass er der König ist. Deswegen sind es Schatzgegenstände für uns und deswegen können wir nicht zulassen, dass wir es verlieren, dass es uns abhandenkommt. Deswegen will auch das Volk hier, dass diese Tange zurückkehren. Die zweite Art der Tange sind die für Rennkanus. Diese Tange von Rennbooten gehören der ganzen Gemeinschaft. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, Schnitzer, 23.11.2012)

Neben den Tange gab es auch weitere (royale) Gegenstände, die im engen Familienkreis weitervererbt wurden:

> Der *King* kommt aus einem bestimmten Familienkreis. Die ganzen Besitztümer bleiben auch in dieser Linie, die verbreiten sich nicht auf der Volksebene.

> Die bleiben von Generation zu Generation in diesem kleinen Familienkreis. Der deutsche Staat fragt dann, wer wären die rechtmäßigen Erben von Lock Priso? Die müssen dann verstehen; das sind nicht die Bele Bele, aber derjenige der den Königsthron erbt ist auch derjenige, der automatisch die ganzen Besitztümer des Königs erbt. Genau wie dieser Stock *(Bongo'a Janea)*. Wenn der Herrscher nicht mehr da ist, sind nicht die Bele Bele Erbe dieser Dinge, sondern sein Sohn, der den Stuhl dann besteigt, ist derjenige, der das kriegt. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, Kum'a Ndumbe, 23.11.2012)

Aus dem (umstrittenen) Eigentum – wie unterschiedlich auch immer dieses definiert wird – leiten sich aus Akteursperspektive Eigentumsrechte ab, die den Umgang mit dem Tange/Schiffschnabel betreffen. So ist der Schiffschnabel für das Museum Fünf Kontinente und das Staatsministerium ein schützenswertes Kulturgut und Weltkulturerbe, welches gemäß den internationalen Standards von ICOM angemessen aufbewahrt wird. Für Akteure in Kamerun wie Kum'a Ndumbe wird Eigentum durch Rückgabe angestrebt, um mittels der Eigentumsrechte den Tange unter anderem in lokale (spirituell-religiöse) Kontexte einbinden zu können, die zum Teil Museumsargumentationen zuwiderlaufen. Für die Traditionalisten in Douala, vor allem innerhalb des Bell-Clan selbst, ist der Tange Kum'a Mbapes ein wichtiges spirituelles Instrument (geworden), während es für viele „Modernisten" ein Kunst- oder Museumsobjekt ist. So betonte der Duala Jean-François Ngosso, dass er nicht an Mystik glaube, sondern an die Wissenschaft und an Gott. Daher solle der Tange nach Rückgabe in einem (staatlichen) Museum ausgestellt werden und allen Duala gehören, nicht nur einer Person (Interview Ngosso, 13.12.2012). Als „Eigentum aller Duala" solle es an einem öffentlich zugänglichen Ort wie dem Musée Maritime oder einem zukünftigen House of Ngondo ausgestellt werden (Interview Ngosso, 13.12.2012). Auch Félix-Eyoum sieht den Tange als Eigentum Vieler, der zwar von den Bele Bele stamme, aber in München gut aufgehoben sei. Dessen Sakralisierung sieht er als eine rezente Erfindung, die inszeniert wird, um der Rückgabeforderung Gewicht zu verleihen (Interview Félix-Eyoum, 16.05.2014).

Für die Akteure des Museums Fünf Kontinente in München sowie für das zuständige Staatsministerium ist der Tange/Schiffschnabel als Kulturgut Staatseigentum. Der Schiffschnabel ist „ja nicht mein Eigentum, sondern, ich bin Abteilungsleiter eines staatlichen Museums und dieser Schiffschnabel gehört momentan jedem bayerischen Bürger" (Interview Eisenhofer, 19.01.2012). Als Staatseigentum ist es Teil des Haushalts, so dass laut Staatsministerium auch haushaltsrechtliche Bestimmungen gegen eine Rückgabe sprechen würden (siehe Kapitel 4.1.4). Nicht nur das Eigentum des Tange/Schiffschnabel ist umstritten, sondern auch die Rechte an Abbildungen des Dinges. Kum'a Ndumbe nutzt ein Museumsfoto auf Publikationen, T-Shirts und bei vielen anderen Gelegenheiten. Zur vielseitigen Verwendung des Fotos sagte der Museumsvertreter, dass es: „Copyright technisch im Grunde auch nicht in Ordnung ist. Aber sollen wir Kum'a Ndumbe rechtlich belangen, weil er sozusagen Copyright-Bestimmungen verletzt?" (Interview Eisenhofer, 19.01.2012).

Ob von Seiten Kum'a Ndumbes, der seit 2016 Rechtsbeistand bei seiner Rückgabeforderung hat, rechtliche Schritte zur Wiedererlangung der Eigentumsrechte eingeleitet werden, bleibt abzuwarten. Neben divergierenden Eigentumsvorstellungen gibt es auch eine Bandbreite von Wissen, das mit dem umstrittenen Ding verknüpft ist.

4.3.4 Bewahren

Für Kum'a Ndumbe und andere Bele Bele kann der Tange nur im ganz spezifischen Kontext der Bele Bele in Douala bewahrt werden, da nur durch adäquaten rituellen Umgang dieser wieder zum „Sprechen" gebracht werden könne (siehe Kapitel 4.3.6). Die Idee des Bewahrens der Materie trifft hier also auf den Aspekt des Bewahrens der immateriellen Elemente des Tange. Konservatorische Fragen treten dabei für Kum'a Ndumbe und andere Akteure in den Hintergrund. Zuerst müsse die Frage der Rückgabe geklärt sein, dann würden konservatorische Fragen erläutert. Auch der Häuptling von Sodiko, einem der zehn Dörfer Bonabéris, besteht darauf, dass der Tange von denen, die ihn erschufen, gepflegt werden kann:

> Ich bin sehr schockiert über eine Frage, die in Deutschland gestellt wird. Was machen sie mit dem Tange, wenn er zurückkehrt? So betrachtet man uns wieder als Minderjährige, als Kinder. Man hat uns immer so gesehen. Dieser Tange gehört nicht den Deutschen. Er gehört zu uns! Es ist genau dieses Verhalten, das schockiert. Wir brauchten die Deutschen nicht, um es zu kreieren und wir brauchen die Deutschen nicht, um das zu pflegen. Es soll einfach nur zurückkommen. Wir erlauben diese Art von Befragungen nicht! (Konferenz AfricAvenir Int., Sektion Douala, 29.11.2012)

Gegenstimmen in Douala betonten aber durchaus, dass bei einer Luftfeuchtigkeit von 95% die Frage nach der materiellen Bewahrung des Tange bis dato keine zufriedenstellende Lösung habe und man sich vorbereiten müsse. So sagte ein Künstler im Auditorium im Rahmen der Konferenz zum Tange:

> Die Feuchtigkeit in Douala ist zu hoch, um die Konservierung zu gewährleisten. Die Konservierungsfrage ist eine Hauptfrage. Das ist wichtig. Es gibt den Willen, in Douala ein solches Museum zu eröffnen und auch Mittel für die Konservierung. Ich hoffe, dass sie [Kum'a Ndumbe und Unterstützer] sich Gedanken machen über diese Frage, denn es ist eine zentrale Frage. Als Bildhauer sehe ich die verschiedenen Schwierigkeiten die wir haben. Es ist technisch unmöglich, bei einem Feuchtigkeitsgehalt von 95%, die Objekte zu pflegen. Die anderen, die es genommen haben, haben die Möglichkeit es zu pflegen und die fragen uns, wie wir es pflegen wollen. Das ist legitim. (Konferenz AfricAvenir Int., Sektion Douala, 29.11.2012)

Auch der Generalsekretär des Ngondo 2012 Sammet Bell hegte Zweifel: „Carrying the Tange from where it is now and bringing it to Douala the weather here is very humid and there is a lot of salt. It's difficult to keep any material in Douala. So bringing it out is very dangerous. You have to keep it in some special box" (Interview Sammet Bell, 21.11.2012).

Die Idee des Bewahrens in Douala bezieht sich auch auf den Schutz des Tange und anderer sakraler Dinge vor Nicht-Initiierten. So würden die speziellen Wächter oder *mutatedi*[347], die unter anderem für die Tange *(mutated'a Tanga)* verantwortlich sind, gemeinsam mit Ritualspezialisten die dem Tange innewohnende Kraft schützen und erneuern. Diese Kraft kann sich auch gegen Menschen wenden und Negatives zur Folge haben (siehe Kapitel 4.3.6). Daher werden die Dinge fernab der Öffentlichkeit an einem geheimen Ort aufbewahrt und nur zu ganz bestimmten Anlässen herausgeholt.

Die divergierenden Vorstellungen von Bewahren bezeugen zugrundeliegende divergierende Dingverständnisse. Während der Schiffschnabel für das Museum Fünf Kontinente als „Museumsobjekt" Teil des Weltkulturerbes ist und in seiner Materialität für zukünftige Generationen erhalten und bewahrt werden muss, sehen Akteure wie Kum'a Ndumbe im Tange kein Objekt, sondern ein „lebendiges Instrument", dessen (rituelle) Funktion und Gebrauch wichtiger sind als dessen Konservierung nach musealen restauratorischen Maßstäben. Diese divergierenden Dingverständnisse haben Implikationen für das Rückgabegesuch, da sie in Bezug auf die assoziierten Konzepte des Bewahrens zuweilen unvereinbar erscheinen.

Als weiteres Beispiel für die Bewahrung materieller Güter vor Ort ging Kum'a Ndumbe mehrfach auf den Thron[348] seines Großvaters Kum'a Mbape von 1846 ein, der in Douala bewahrt worden sei:

> Auch in 100 Jahren bleibt der noch hier, oder? Wer wird so verrückt sein und es in ein Museum stellen. Der Tange und der Königsstuhl von Kum'a Mbape gehören zusammen, jeden Morgen sitze ich auf diesem Thron. Es ist ein Thron, der 1846 gemacht wurde. Wenn es hart auf hart kommt, sitze ich doch drauf und steh drauf und tue, was ich zu tun habe. Warum sollte ich das

[347] Wilcox schreibt dazu: „Pureblood Duala guardians (*mutated,* s., *batatedi,* pl.) preserve the *tanges* and racing dugouts at special, but separate locations" (1994:113). Namen und Ort dieser *mutatedi* sind laut Wilcox der Gemeinschaft bekannt, wurden Fremden aber selten mitgeteilt (1994:135, Fußnote 3).

[348] Wilcox beschreibt die Hocker der Duala als „highly personal objects, and their use [is] restricted to their owners" (1998:1). Mit Verweis auf eine Quelle aus dem Bundesarchiv Koblenz von 1903 erwähnt sie einen Hocker den Häuptling Bell selbst anfertigte und dann dem Kaiser als Zeichen seines Respektes zukommen ließ. Die geschnitzten Hocker der Duala waren eng mit den Eliten und Häuptlingen verbunden und in der Rolles eines Thrones wurden sie einem Häuptling anlässlich seiner Amtseinsetzung übergeben: „For the lineage-conscious Duala, the chief's stool confirms his installation"(1998:26). Für eine ausführliche Diskussion der Hocker bzw. Throne der Duala verweise ich auf Wilcox (1998).

> dem Staat geben? Ich, der König, weiß, wo ich diese Sachen aufzubewahren habe. (Kum'a Ndumbe im Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.12)[349]

Betont wurde dabei die Kraft, die dem Thron innewohnen würde. Bei der erstmaligen Präsentation des Thrones für die Presse am 15.11.12 im Rahmen der Pressekonferenz zur Nachfolge Prinz Renés stand dieser im Mittelpunkt des Interesses. Der Prinz betonte, dass seine eigenen Schwestern diesen Thron noch nie gesehen hätten und ich großes Glück gehabt hätte, dabei sein zu dürfen. Seitdem sei durch die Macht des Thrones viel in Bewegung geraten (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.12) Auch hier wird der Aspekt der Bewahrung der Kraft der Dinge durch Schutz vor stetiger öffentlicher Präsentation deutlich: „Beim Königsstuhl von Kum'a Mbape gab es ganz lange Zeit eine Regel, dass der von niemandem gesehen werden darf. Wo ich inthronisiert wurde als König, habe ich Jahre darauf gewartet, diesen Königsstuhl überhaupt zu sehen" (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, Kum'a Ndumbe, 23.11.2012).

Neben divergierenden Konzepten von Bewahren gibt es auch unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf das Ausstellen/Vermitteln von Dingen. In Museen der BRD stellt das Ausstellen/Vermitteln der Dinge eine Hauptaufgabe dar, um einer möglichst breiten Öffentlichkeit im Sinne eines Bildungsauftrages diese Dinge auch im Hinblick auf die kamerunisch-deutsche Verflechtungsgeschichte zu zeigen und zu erklären. In Douala wurde von Kum'a Ndumbe unter anderem auch die Ausstellungspraxis des Museums Fünf Kontinente kritisiert, da der Tange dort für jeden jederzeit sichtbar sei: „Wir können nicht sagen, wir machen alles so wie die in Europa, weil in deren Kultur Gegenstände einfach so ausgestellt werden für jedermann. So wie der Tange von Kum'a Mbape, der hängt da praktisch nackt vor den Augen aller Welt" (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, Kum'a Ndumbe, 23.11.2012).[350]

Dieser notwendige Schutz der Dinge vor der Öffentlichkeit, wie ihn *mutatedi* in Douala sicherstellen, konfligiert mit westlichen Ausstellungspraxen. Am besten würden die Dinge in den Herkunftsfamilien oder in privaten Museen von Herrscherfamilien wie im Kameruner Grasland aufbewahrt sein, so die langjährige Kameruner

---

[349] Durch den Einfluss der Missionare wie des Baptisten Alfred Saker begann die Alphabetisierung der Duala Mitte des 19.Jh. Diese fand Niederschlag in der Schnitzkunst, so dass auf den Hockern Ornamente bald um Worte ergänzt wurden. Wilcox verweist auf Belege, dass die ersten mit Worten verzierten Hocker um 1880 gefertigt wurden und diese Praxis um 1900 gängig war (1998:18). In diesem Kontext verwundert es daher, dass der Thron Kum'a Mbapes/Lock Prisos mit seinem Namenszug laut Kum'a Ndumbe von 1846 stammt.

[350] In der Literatur gibt es viele Beispiele für divergierende Dingverständnisse von Nachfahren der Herkunftsgesellschaften die (auch in Bezug auf Ausstellungspraxen) mit denen der Museen des Globalen Nordens konfligieren. Als ein Beispiel verweise ich hier auf die notwendigen „Zeremonien" durchgeführt von indigenen Eigentümern bevor zwei Zeremonialvorhänge im Royal British Columbia Museum ausgestellt werden konnten (einen davon kaufte das Museum von Andy Warhol an) (Gosden und Marshall 1999:176). Auch die Publikation *Preserving what is valued* thematisiert derlei Fragen im Nordamerikanischen Kontext (Clavir 2002).

UNESCO-Mitarbeiterin Elizabeth-Ewombè Moundo, da der Staat sich nicht adäquat um die Dinge kümmere:

> As UNESCO we are supposed to be custodians of those things but when we meet with African authorities they are not interested, not at all. You can go buy another one in the market. That's the reality. […] So for me if I had a real Minister of Culture, yes, I'll ask for things to come back. But it's not the case. This Tange is not going to the museum. It'll stay here. It's different. If Kum'a Ndumbe intends to bring it back to put it in the museum here, I will take it myself and send it back to Germany! Someone will take it and go and sell it here. (Interview Moundo, 26.11.2012)

Diese Forderung nach Privatisierung kollidiert aber mit der Idee des öffentlichen Zugangs zu Kulturgütern und dem öffentlich-staatlichen Besitz dieser. Die Kulturgüter der Duala-Eliten wurden in der vorkolonialen Zeit und auch danach von Generation zu Generation weitervererbt. Die Idee, diese jetzt dem Nationalstaat zu geben, ist für viele unvorstellbar. Eine häufig zitierte Option ist das Projekt der *Route des Chefferies,* welches in Kooperation zwischen dem Kameruner Staat und lokalen Herrschern der Häuptlingtümer des Graslandes in der Nordwest-Region den Zugang zu Dingen für die Öffentlichkeit anlässlich bestimmter Festlichkeiten ermöglicht. Dieses Projekt soll laut Kum'a Ndumbe ausgedehnt werden und könne den Tange nach Rückgabe miteinschließen. Eine weitere Alternative wurde mir von Jean-François Ngosso vorgestellt, einem Mitglied der Deido-Sublineage und *International Consultant*. Er spricht sich gegen die Rückführung der Kulturgüter in die Familien und für einen öffentlichen Zugang aus und schlägt den Bau eines *House of Ngondo* vor, mit Unterstützung des deutschen Staats und der deutschen Botschaft, die eventuelle Reparationszahlungen an die Familien dafür verwenden sollten. Auch er betont die Korruption vor Ort und rät, auf keinen Fall den Häuptlingen das Geld für das Projekt zur Verfügung zu stellen, sondern integre Partner auf beiden Seiten zu suchen, die es realisieren könnten. Dort sollen dann (zurückgegebene) Dinge wie der Tange in einem Museum zu sehen sein und auch die Verwaltung des Ngondo solle dort sitzen (Interview Ngosso, 13.12.2012). Der Generalsekretär des Ngondo 2012 betonte, welchen hohen (finanziellen) Aufwand die Bewahrung solcher Kulturgüter mit sich bringe und dass dies nicht alle Familien leisten können. Er plädiert im Fall des umstrittenen Tange für eine Rückgabe an das Nationalmuseum oder das neue, in Douala befindliche private Musée Maritime.

> Yes, people need to have the things back the way they used to be. Because it's not to have it back for 10 years, 20 years after that we lose it. It's better to take it somewhere where we know that the Tange is in that place. If you need to see the Tange it is in that place and you can go to see it there, a Tange that was build 100, 200 or 300 years ago. (Interview Sammet Bell, 21.11.2012)

Für Kum'a Ndumbe jedoch kommt dies nicht in Frage, da Museen nicht der richtige Ort für solche Dinge seien. In ihnen sei die „Seele des Tange" und anderer „Instrumente" gefangen und sie hingen somit entblößt vor aller Augen (siehe Kapitel 4.3.6). Deutlich werden bei der Diskussion der Praxen von Bewahren und Ausstellen die diesen Praxen zugrundeliegenden Dingverständnisse, die auch auf einen mit dem Tange/Schiffschnabel verbundenen Wissenspluralismus verweisen.

4.3.5 Wissenspluralismus

Verwoben mit der sozialen Geschichte und der kulturellen Biographie eines Dinges ist das mit ihm verbundene Wissen: „Commodities represent very complex social forms and distributions of knowledge" (Appadurai 1986b:41). Appadurai trennt dabei Wissen in Produktionswissen der Hersteller, welches in die Ware (ein)gelesen wird, und Konsumptionswissen der „Verbraucher", welches aus der Ware herausgelesen wird (1986b:41). Zu Beginn einer Lebensgeschichte ist dieses Wissen recht „homogen" wird aber mit fortschreitender Zeit und weiteren Lebensphasen zunehmend heterogener. Dieses Wissen ist von Anbeginn an vielschichtig, informiert den Herstellungsprozess und beinhaltet neben technischem Wissen „kosmologische und soziologische" Aspekte sowie von der Gemeinschaft geteilte „rituelle Annahmen", aber auch die Kenntnis des Marktes, der „Verbraucher" und des Bestimmungsortes (Appadurai 1986b:42). Im Rahmen der Feldforschung in Douala versuchte ich den Herstellungsprozess sowie mögliche Verwendungen von Tange damals und heute zu rekonstruieren. Im Rahmen von Interviews mit Schnitzern, traditionellen Autoritäten wie den einzelnen Häuptlingen oder Beteiligten am Ngondo wurde klar, dass vor allem die Herstellung und Nutzung zu der Zeit, in der der Tange von Kum'a Mbape genommen wurde, mit 130 Jahren zu lange her ist, um (übereinstimmend) erinnert zu werden. Ebenso wird der Schiffschnabel seit seiner Ankunft in Deutschland etwa von Museumsakteuren unterschiedlich beschrieben. Das mit diesem einen Tange/Schiffschnabel assoziierte Wissen weist daher eine Bandbreite von Deutungsmöglichkeiten auf, die im Sinne von Appadurai nur logisch ist. Die Akteure, welche durch den Tange/Schiffschnabel zusammengebracht wurden und werden, verfügen über ein bestimmtes Wissen über den Tange, welches sich mit größer werdender Entfernung sowohl räumlich als auch zeitlich diversifiziert und verändert. Die zunehmende Entfernung fördert das Entstehen von „Mythologien" oder eben (divergierenden) Ontologien auf allen Ebenen der Produzenten, Zwischenhändler und Verbraucher, die so, auch wenn sie vor dem Tausch keine Beziehungen unterhielten, aneinander gebunden werden (Appadurai 1986b:48): „[…] as commodities travel greater distances (institutional, spatial, temporal), knowledge about them tends to become partial, contradictory, and differentiated" (1986b:56). Im Folgenden werde ich den Wissenspluralismus in Bezug auf den Tange darstellen.

Das Produktionswissen der Hersteller, welches in den Tange Ausdruck findet, umfasst Kenntnisse des geeigneten Materials wie Holz und Farben[351] sowie Fertigkeiten in der Schnitzkunst auch mittels des nötigen Werkzeuges.[352] Das Wissen des Schnitzers um Symbole und Zeichen verbindet ihn mit dem „Verbraucher" oder Auftraggeber, der die für ihn und seine Gemeinschaft passenden Symbole wie Tiere, Menschen etc. auswählt. Offen blieb im Rahmen der Forschung die Frage, wie die oft beschriebenen Geheimsymbole in den Tange den Schnitzern (zumal einer anderen Gesellschaft wie den Boneko oder Abo) übermittelt werden und wie groß der Einfluss des Auftraggebers bei der Auswahl der Motive war/ist. Wilcox schreibt: „But the patron rather than the artist typically controls the motif selection process" (Wilcox 1994:117). Im Rahmen der Feldforschung konnte ich nur zu einem Schnitzer Kontakt aufnehmen. Er äußerte sich zur Herstellung wie folgt:

> Also ich kann einen Tange selbst machen, nach meinen Vorstellungen. Der Auftraggeber hat sicher auch Zeichen, die er wählt, damit sie Teil des Tange werden wie bei diesem Tange der Bonabele [Tange Kum'a Mbapes, von dem wir ein Foto vorliegen hatten, AS]. Wenn man mich fragt, so eine Art Tange wieder zu schnitzen, dann muss ich das liefern, wie man es bestellt hat, so genau wie möglich. So wird meine Arbeit getan. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012)

Das Wissen um die Schnitzkunst habe sich der Schnitzer der Boneko selbst angeeignet, da er auserwählt worden sei:

> Diese Kunst ist eine Gabe, man wird damit geboren. Bei uns im Sawaland ist es so, ich habe meine Kinder, die ich nach und nach initiiere, damit die Sache weitergeht. Gott ist derjenige, der für ein Volk jemanden auswählt und ihm diese Gabe gibt, dass du diese Gabe auch aufrichtig erledigst, denn wenn du es mit unlauteren Motiven fortführst, gibt es auch eine Kehrseite davon. Ich habe es nicht irgendwo gelernt, sondern wo mein Vater gestorben ist, hat man sich im Volk gewundert, wer diese Arbeit fortführen wird. (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012)

---

[351] Nach Labortestungen des Rathgen-Labors im Ethnologischen Museum Berlin erwies sich der Ursprung der dort auf den „Bootsspitzen" verwendeten Farbe als europäisch. Die Verwendung dieser europäischen Ölfarben bei der Bemalung des umstrittenen Tange ist ein viel diskutierter Punkt. So wird neben den teils europäischen Motiven, die auf dem Tange zu sehen sind, für Museumsvertreter Eisenhofer auch durch diese „europäische" Bemalung der Einfluss der Europäer deutlich und sichtbar.

[352] Dazu ein Schnitzer der Boneko: „Wir lassen trotzdem nicht zu, dass die Bedeutungen und die Traditionen vergessen werden. Wir halten uns immer noch an Traditionsmuster beim Anfertigen der Tange und benutzen die alten Werkzeuge" (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012).

Zum Herstellungsprozess gehöre auch die Arbeit der Ritualspezialisten unter anderem bei der Auswahl des Baumes, der Namensgebung und der „Hochzeit" von Tange und Kanu. Der Produktionsort der Dinge wie zum Beispiel eine Werkstatt wird, so Appadurai, dominiert von „culturally standardized recipes for fabrication" und stellt „repositories, in the first place, of technical production knowledge of a highly standardized sort" dar (1986b:42). Neben diesem technischen, standardisierten Produktionswissen besteht aber ein gewisser Spielraum für den Hersteller wie die unterschiedlichsten Tange bezeugen. Die Herstellung von Miniaturkanus oder Hockern mit Namenszug bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts belegt den Wandel des Produktionswissens und die Reaktion auf neu entstandene beziehungsweise sich wandelnde Märkte und Zielgruppen wie Europäer auf der Suche nach einem Souvenir.[353]

Im Anschluss an die Herstellung ist auch die Verwendung des Tange mit Wissen – Appadurai nennt es Konsumptionswissen der Verbraucher – verbunden, etwa bzgl. des „richtigen" Umgangs und Schutzes der Tange durch die Hüter oder Wächter (Duala: *mutated'a Tanga*), die den Tange bewahren. Sie sind auch anwesend, wenn die Rennvorbereitungen der Tange durch Initiierte der Geheimbünde stattfinden, welche die „Botschaft" der Tange lesen können. Nicht-Wissen um den „richtigen" Umgang mit Tange, die kurz vor einem Rennen „aufgeladen" seien, könne vor allem für Frauen gefährliche Konsequenzen wie Unfruchtbarkeit und sogar Tod zur Folge haben[354]:

> They [Tange and canoe, AS] become energetic when the race is near. The people concerned have a time when they will go down to the river and train before the race. The time of the race is their initiation. But in that time the canoe is kept outside in a yard with its Tange. The men that are not initiated and get too close become impotent. Women become sterile or simply die. Don't go too close to where the race boat is kept. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Beim Rennen dann sei es der Tange, mit dem der über das nötige Wissen verfügende Ritualspezialist (Duala: *mundenge*) arbeite:

353 So wurde etwa dem Überseemuseum in Bremen 1898 ein Tange/Schiffschnabel von einem Vertreter der Firma Martens aus Breslau angeboten, der einem „früheren Hauptagenten der Wörmann-factorei" in Kamerun gehörte. Dieser wurde vom Überseemuseum allerdings nicht erworben (E-Mail Seybold, 10.02.2015). Für diese Informationen aus dem Archiv danke ich herzlich Frau Seybold, der Sachgebietsleiterin Afrika des Überseemuseums Bremen.

354 „Because of its magical powers, the *tange* cannot be touched by ordinary community members, defined as women, children, uninitiated Duala men, and all non-Duala […] Those people not directly involved in the ceremonies are absolutely forbidden to touch it on penalty of death, presumably not at the hands of a person, but as a result of the supernatural forces contained within the *tange* […]" (Wilcox 1994:232–233).

> And then you have the initiated ones, I can say, who see the sea, who see the other canoes and what to do to rule them. And this entire magic situation is based on the Tange! These persons are working with the Tange so that they can win. They are communicating with it. All these witchcraft people are called *mundenge*. (Interview Louise Epee, 08.12.2012)

Offenkundig wird, dass das Spezialwissen der Initiierten Macht – sowohl weltliche als auch spirituelle – bedeutet/e. Dieses Wissen eint die Gruppe der „Eingeweihten" im Sinne von Inklusion und exkludiert Nicht-Wissende. Durch die Betonung der Gefährlichkeit des Spezialwissens wird diese Grenze noch deutlicher markiert, da das Teilen dieses Wissens schwerwiegende Folgen habe kann: „So for the Tange there are some things, even if I know them, I cannot tell them. It depends on my own life" (Interview Louise Epee, 08.12.2012).

Zusammenfassend wurde bei der Diskussion von historischen Tangeabbildungen im Rahmen der Forschung in Kamerun deutlich, dass im Sinne Appadurais divergierende Interpretationen und Beschreibungen ein und desselben Dinges geäußert und diskutiert wurden. So ist das Wissen über den mindestens 130 Jahre alten Tange im Sinne Appadurais als partiell, widersprüchlich und differenziert zu bezeichnen, obwohl ein jeder Gesprächspartner „seine" Darstellung als die alleinig gültige propagierte. Ich beobachtete somit das Ringen der Akteure um eine „wahre" Deutung, da durch demonstriertes Wissen auch um die Deutung Ansprüche auf den Tange unterstrichen werden sollten. Immer wieder wurde betont, dass Tange nach Douala gehören, nicht nach Europa, da nur die Duala die Tange „lesen" können: „Deutschland muss verstehen, wir selber wissen ganz genau, wie wir unsere Gegenstände verwenden und was wir daraus machen und wie wir es pflegen" (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, Kum'a Ndumbe, 23.11.2012). So betonte Kum'a Ndumbe, dass man nur in Douala über das nötige Wissen für eine „richtige" Handhabung des Tange verfüge und dieser daher nur dorthin gehöre: „Man soll mit dem Tange aufpassen. Dieser Tange gehört mir und er soll zurückkommen. Er hat nichts zu suchen im Museum. Er hat nur eine Stelle in Bonabéri! Nur wir wissen, wie wir diesen Tange nutzen" (Gruppeninterview mit Vertretern der Jebale, Kum'a Ndumbe, 12.12.2012). Angezweifelt wurde allerdings von Einigen, ob Kum'a Ndumbe das nötige Wissen, die Initiation und Ressourcen habe, um einen so wertvollen, alten Tange wie den seines Großvaters zu erhalten (Interview Valère Epee, 01.05.2013).

Die Verbindung von Wissen und Anrechten wird von einzelnen Akteuren unterschiedlich beurteilt. Kum'a Ndumbe begründet seinen „rechtmäßigen Anspruch" auf den Tange mit dem nur dem Herrscher zur Verfügung stehenden Wissen, das er besitze, aber im Rahmen der Forschung bewusst nicht teilen wolle (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Seine Weigerung, auf die Ikonographie zielende Fragen zu beantworten, begründet er wie folgt: „Worum geht es? Wir wollen den Tange zurückhaben! Wir wollen nicht den Tange entblößen" (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). Gleichzeitig ist der Mangel an „traditionellen" Wissen über den Tan-

ge/Schiffschnabel auf Museumsseite für Kum'a Ndumbe Grund genug, die Anrechte des Museums am Tange in Frage zu stellen. Museumsseite, Staatsministerium und einige Duala wie Valère Epee zweifeln daran, ob Kum'a Ndumbe das beanspruchte Wissen habe. Seine Unterstützer in Kamerun jedoch zweifeln das notwendige Wissen Kum'a Ndumbes nicht an.

Der Wissenspluralismus in Bezug auf den Tange schloss in Douala neben der Ikonographie auch Fragen nach Alter, Hersteller, Eigentümer (etwa Volk oder König), Erbe (etwa Kum'a Ndumbe oder alle Bele Bele) des Tange und den Gründen für die Inbesitznahme durch die Deutschen sowie die Verweigerung der Rückgabe ein. Auch das Wissen über andere (ähnlich alte) Tange war umstritten, die es je nach Gesprächspartner nicht mehr gebe (Louise Epee) oder noch im Verborgenen gebe (Kum'a Ndumbe, Valère Epee).

Der Wissenspluralismus in Bezug auf den Tange/Schiffschnabel hat historische Kontinuität. So bezog sich beispielsweise das Wissen Buchners über den Schiffschnabel bei Inbesitznahme 1884 eher auf die Ästhetik und Funktion des „Ornamentstückes" als „Wappen" der „Häuptlinge". Buchner fasste 1887 über die „Holzschnitzereien" zusammen:

> Auch Holzschnitzereien werden noch immer betrieben. Es ist das eine der vielen unnützen Beschäftigungen, die dem tändelnden Sinne des Negers besonders zusagen. Am hervorstechendsten unter diesen Erzeugnissen dieser Zunft sind die erwähnten kompliziert aussehenden Ornamentstücke, die bei den Wettfahrten vorne an den Kanuus [sic] befestigt werden. Als Motiv derselben findet man hauptsächlich europäische Formen, phantasievoll untermischt mit afrikanischen Tiergestalten. Jeder Häuptling oder Kanuubesitzer trägt dabei eine andere Gruppierung der verschiedensten Gegenstände zur Schau, so daß man von einem kleinen, dunkeln Beginn afrikanischer Heraldik sprechen könnte. (1887:40)

In München angekommen, wurde der Tange als Schiffschnabel und Museumsobjekt neuen Wissenslogiken des Bewahrens und Gebrauches zugeordnet. So spielten das Wissen um magisch-rituelle Praktiken und deren Gefahr sowie der aktive Einsatz bei Bootsrennen keine Rolle mehr. In der Beschreibung als „Bootschnabel" und Schnitzwerk im Eingangsbuch des Museums spiegelte sich Buchners Fokus auf Ästhetik und Funktion wider, der das Wissen um das Ding fortan prägte. Statt vorne am Kanubug wurde der Schiffschnabel mit Unterbrechungen wahrscheinlich seit 1885, sicher aber seit 1925/26, hängend in diversen Ausstellungen präsentiert und sichtbar für jedermann befestigt. Der Bezug zu einem aktiven spirituell-religiösen Kontext, welcher durch das Vorhandensein des Raffiabastrockes oder *manjaki* am Tange bezeugt wurde, spielte im Dingverständnis des Museums keine Rolle. Dort wurde der Tange zum Schiffschnabel sowie zum „Ornamentstück" und ab den 1950er Jahren zu Kunst. Diese Wandlung lässt sich in den Darstellungen des Schiffschnabels in

den jeweiligen Museumskatalogen ablesen, die die Ausstellungen begleiteten. Sie beinhalteten im Titel ab 1953 immer das Wort Kunst und hoben die Ästhetik der „traditionellen Objekte“[355] hervor.[356]

In einem Artikel über das gerade in die Maximilianstraße umgezogene Museum für Völkerkunde München von 1930 spricht der Autor von einer „Stufenleiter vom Gewöhnlichen zum Erhabenen“: das Museum „enthält außer den Gegenständen des einfachen Gebrauchs auch Kunstwerke bis zu den erlesensten“ (Schmidt 1930:387–388). Die Idee der stufenweisen Entwicklung findet sich auch noch fast 50 Jahre später in der Einführung zum Katalog *Afrikanische Kunst* vom damaligen Direktor Andreas Lommel (1957–1977). Dieser beschreibt die „Negerkunst Westafrikas“, darunter Gegenstände der Duala, als „primär religiös, auf den Ahnenkult ausgerichtet“ und seit dem Kontakt mit den Europäern „degeneriert“. So stellte „die farbige Kunst von Duala […] vielleicht letzte Reste einer orientalischen Tradition“ dar, deren Ursprung Lommel in Vorderasien vermutet (Lommel 1976:5). Lommel verweist auf die ebenfalls in Vorderasien entstandene Darstellung des „heraldischen Motivs“ (Trinität aus einer mittigen Figur flankiert von zwei anderen), die er im zweiten Schiffschnabel des Museums wiederfindet (1976:5). Zum Schiffschnabel/Tange schreibt er weiter:

> Amüsant ist zu beobachten, daß das heraldische Motiv auf dem zweiten Schiffsschnabel weiter aufgelöst ist. Die Stellung der beiden flankierenden Figuren ist nicht mehr verstanden. Hier steht ein Jäger zwischen zwei Elefanten, aber der eine kommt auf ihn zu, der andere entfernt sich von ihm. (Lommel 1976:5)

In dieser Sichtweise treten divergierende Dingverständnisse deutlich hervor. Für Lommel zeugt der Tange/Schiffschnabel von der Degeneration vorderasiatischer Einflüsse in der Kunst unter anderem der Duala hin zur „abstrusen Volkskunst“, die die von ihm identifizierten Motive wie das heraldische Motiv nicht mehr versteht und anzuwenden weiß.[357] Ob dieses Motiv aus Dualaperspektive je vor dem von Lommel konstatierten Hintergrund verwendet wurde, darf angezweifelt werden. Im gleichen Katalog von 1976 führt Kecskési weiter aus, dass durch „die Kontaktaufnahme zu den Europäern […] ein kurioser Mischstil“ entstanden sei, der „traditionelle und fremde Motive miteinander verschmolz“ (1976:23). Im Katalog von 1982 schreibt sie:

[355] So spricht zum Beispiel Kecskési im Museumskatalog von der Auswahl „ästhetisch hochrangiger Objekte“ für die Ausstellung (1982:7).

[356] Die Dauerausstellungen Afrika des Museums Fünf Kontinente hießen: 1953 *Afrikanische Kunst* (Amerika Haus) – hier wurde der Schiffschnabel nicht ausgestellt; 1976 *Afrikanische Kunst;* 1982 *Kunst aus dem Alten Afrika* und 1999 *Kunst aus Afrika – Themen der Künstler* (alle im Museum Fünf Kontinente).

[357] Lommel kommt zu den Schluss, dass die „Kunst Afrikas von zwei übermächtigen Einflüssen zerstört“ worden sei. Und zwar zum einen von der Souvenir- oder Flughafenkunst als müdem „Abklatsch der traditionellen Kunst“ und zum anderen durch den Einfluss des Islam (Lommel 1976:7).

> Diese buntbemalten, in komplizierter Durchbruchtechnik hergestellten, figuren- und kurvenreichen Schnitzereien standen stilistisch der untergegangenen traditionellen Duala-Kunst nahe, gleichzeitig zeugten sie aber mit zahlreichen unverkennbar europäischen Elementen von der Stärke des fremden Einflusses. Von diesen eigenartigen Produkten der Duala-Küstenkultur sind nur wenige Exemplare erhalten; die zwei ausgestellten Stücke gehören mit zu den besten. (Kecskési 1982:222)

In diesen Darstellungen erscheinen rezente Schiffschnäbel als Anachronismen und „die eine Duala-Kunst" scheint dahingeschwunden. Auffällig finde ich die Wortwahl „kurioser Mischstil" und „eigenartig", welche die Dinge und ihre Formensprache bewertet als verdächtig und aus der Art geschlagen, so als gebe es nur einen authentischen Kunststil und zwar den „traditionellen", der vor den Kontakt mit Europäern verortet wird.

Zusammenfassend stellen die knappen, von Buchner übermittelten Angaben zum „Bootschnabel" im Eingangsbuch im Museum heute die einzige verfügbare Primärquelle zum Ding dar. Daneben gibt es als Quelle für Angaben zum Schiffschnabel die Katalogbeschreibungen von Kecskési. Beide Quellen entfalten ihre Wirkmacht bis heute und spielen bezüglich der Zweifel an dem mit dem Tange/Schiffschnabel verknüpften Wissen in Douala eine Rolle. Nach 130 Jahren seit der Entfernung aus dem „Herkunftskontext" ist in Douala und im Museum Fünf Kontinente in München neben einer zunehmenden Bandbreite an Wissen auch eine Mythologisierung zu beobachten. So wurde geäußert, dass „die Deutschen" bewusst das „Machtinstrument Tange geraubt hätten" (Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012) und nun über spezielles Wissen verfügen, um sich die Kraft der Tange zu Nutze zu machen und sie daher nicht zurückgeben wollen (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Als eine andere Form der Mythologisierung wird auf Museumsseite die Bezeichnung des Schiffschnabel als „Königsinsignie" durch Kum'a Ndumbe gesehen. Ebenso wird im Museum Fünf Kontinente die magisch-spirituelle Signifikanz, wie sie von Vertretern der Duala im Zuge der Rückgabeforderung immer wieder betont wird, angezweifelt. Eher hätte der Schiffschnabel Repräsentationszwecken gedient:

> [d]ieses ganze spirituelle Wissen und Weisheit und Seele des Volkes ist da drin, das kommt mir alles so postkolonial konstruiert vor, also wenn du dann schaust, was ist drauf, es ist irgendwie eine Schnapsflasche drauf und einer mit einem europäischen Gewehr und alle haben sie europäische Gewänder an und plötzlich sind es die großen Widerstandskämpfer, die sich immer schon zur Wehr gesetzt haben gegen den europäischen Kolonialismus. (Interview Eisenhofer, 19.01.2012)

Die Deutungen des Dinges und der Wissenspluralismus, welche aufs engste mit dem jeweiligen (subjektiven) Interpretationsspielraum der mit dem Tange/Schiffsschnabel assoziierten Akteure wie Buchner, Frobenius, Lommel, Kecskési, Eisenhofer und

VertreterInnen der Duala verbunden waren und sind, beeinflussen den (politischen) Umgang mit dem umstrittenen Ding. Dabei waren und sind diese Deutungen ganz konkret von der Materialität und *agency* des Dinges selbst bestimmt. Im Folgenden möchte ich daher als Teil des divergierenden Dingverständnisses diese Bandbreite des Wissens in Bezug auf die Materialität des Tange/Schiffschnabel beleuchten.

Die Materialität des Tange/Schiffschnabel und deren Deutungen

Der Tange/Schiffschnabel ist ein Beispiel kultureller Aneignung, in dessen Materialität sich sowohl europäische als auch „Duala"-Motive verwoben finden. Die früheste schriftliche Quelle über die Materialität dieser „Schnabel-Ornamente" oder „Schmuck" findet sich 1887 bei Buchner:

> Das am häufigsten wiederkehrende Inventarstück eines solchen Schmuckes ist ein rundes Kredenzbrett mit einer bauchigen Flasche, um welche sechs oder acht kleine Schnapsgläser stehen. Dieses sinnige Emblem der Zivilisation nimmt gewöhnlich den Schwerpunkt des Ganzen ein. Dicht unter dem zierlichen Sockel, auf dem das Kredenzbrett ruht, strecken halb links und halb rechts zwei Schiffskanönchen ihre hölzernen Rohre nach vorne. Hinter ihnen ragen vielleicht zwei blumenartige Gebilde höher empor, die man als Sonnenschirme deuten muß, und nach unten hängt eine Glocke herab. Mitten zwischen diesen […] drängen sich dann die unterscheidenden individuellen Merkzeichen vor, die oft eine reizende Naivität der Erfindung zur Schau tragen, Menschengestalten mit Flinten, die eine mächtige Schlange würgen, löwenartige Bestien mit weit aufgesperrten Rachen, in eifriger Begattung begriffene Elefantenpärchen, Krokodile, die einen Vogel beim Schwanze packen und dgl. mehr. Eine schwere Konkurrenz ist übrigens der einheimischen Holzschnitzerei durch die Einfuhr europäischer Ölfarben entstanden. […] Schnabel-Ornamente […] sind heutzutage über und über mit bunten Ölfarben-Mustern bemalt. Früher scheinen derlei Verzierungen kunstvoll eingeschnitten worden zu sein. (1887:40)

Buchners Beschreibung beginnt mit den „europäischen" Elementen wie Flasche und „Schnapsgläsern" sowie „Schiffskanönchen" und setzt sich über „Sonnenschirme" und „Glocken" fort, bevor er Tiere und Menschen erwähnt, die mit „reizender Naivität" erfunden worden seien. Weiter hebt er die Verwendung europäischer Ölfarben hervor.

Als Teil der *Berliner Gewerbeausstellung* im Treptower Park wurden 1896 Kanurennen von Duala der Öffentlichkeit präsentiert, welche dann wie folgt in der Deutschen Kolonialzeitung besprochen wurden: „Am interessantesten erschienen uns […] die bunt bemalten und mit grotesken Schnitzereien am Bug versehenen Kanus

zu sein […]" (30.05.1898:171 zitiert nach Gouaffo 2007:236).[358] Zehn Jahre nach Buchners erster Beschreibung erschien dann die Abhandlung *Der Kameruner Schiffsschnabel* von Leo Frobenius mit folgendem Ziel:[359]

> [u]nd so ist es mir hoffentlich gelungen, dem Kameruner Schiffsschnabel eine andere Werthmessung zu sichern, als ihm bisher zu Theil geworden ist. Wenn er auch mit europäischen Oelfarben bemalt ist, er selbst ist afrikanisch und höchst interessant. Hoffentlich ziehen jetzt mehr Originalexemplare in unsere Museen ein. (1897:91)

Auch Frobenius hebt die europäischen Ölfarben hervor, die das Ding, so klingt es, weniger „afrikanisch" oder „authentisch" erscheinen lassen, eine Argumentation, die bis in die Jetztzeit von Museumsseite genutzt wird. Allerdings findet Frobenius nicht, dass „specielle Untersuchungen" der „Schiffschnäbel" notwendig seien.[360] In seiner Abhandlung bezieht er sich explizit auf den Schiffschnabel, den Buchner mitbrachte, bildet ihn auf Tafel 1 als Fig.2 ab und beschreibt ihn wie folgt:

> Aufsehenerregend an diesem Stücke ist nur das Ornament hinter dem ersten Manne. Dasselbe ist häufig und wahrscheinlich auf das noch zu besprechende Delphinmotiv zurückzuführen. Der Mann mit der Calebasse unter der Stange verdankt sein Dasein offenbar dem Wunsche, die leere Unterseite auszufüllen und auszuschmücken. […] Glocken sehen wir auf den Schnäbeln Fig. 2 und 4 in der Mitte unten. Eine alte Ansicht findet man jetzt noch häufig, nämlich, dass ein Naturvolk vom Europäer oft die Motive übernehme. […] Wenn wir nun […] zwei Lampen und ein Tablett mit Flaschen und Gläsern sehen, so merken wir gleich, dass sie nicht mit der Composition verwachsen, sondern zusammenhanglos oben draufgeklebt sind. […] Die Lampe und das Tablett, das sind Sachen, die einmal verwandt werden, die aber mit den Motiven des Schiffschnabels niemals in inneren Zusammenhang treten werden. (Frobenius 1897:88–89)

---

[358] Gouaffo deutet die Bezeichnung der Tange als „grotesk" als den Versuch der Unterscheidung von Kamerunern und Deutschen, die auf der Suche nach „Gegenbildern" und ihrer „eigenen Identität" gewesen seien und schlussfolgert: „Die primitiven Kanus der Duala füllen bei ihnen [den Deutschen, AS] diese existentielle Lücke" (2007:236).

[359] Er widersprach Buchners Einschätzung zum „Beginn einer afrikanischen Heraldik" (Buchner 1887:40): „Es sind demnach totemistische Gruppen, die hier dargestellt sind. Bezeichnend ist, dass ja auch Buchner von der verschiedenen Gruppirung [sic] auf den Schnäbeln der Häuptlingsboote spricht. Es ist aber nicht der Beginn einer afrikanischen Heraldik, sondern der Rest derselben" (Frobenius 1897:84).

[360] „Es ist, da die Schiffschnäbel meist von der Seite photographiert sind, nicht immer möglich, die Gruppirung an diesem Theile zu erkennen; doch glaube ich nicht, dass eine specielle Untersuchung zu einem neuen oder wichtigen Resultate führen würde (Frobenius 1897:87).

Frobenius beginnt mit der Darstellung der „indigenen“ Motive wie „Ornament“ und „Calebasse“ und geht dann auf die europäischen Motive wie „Glocke“, „Lampen“, „Flaschen und Gläser“ ein, die er als „oben draufgeklebt“ empfindet. Neben der beanspruchten Deutungshoheit durch Buchner und Frobenius wird deutlich, dass ihre jeweiligen ikonographischen Deutungen persönliche Interpretationen sind, die sich zuweilen widersprechen. So meint Buchner, die „zwei blumenartige Gebilde müsse man als Sonnenschirme“ deuten, während Frobenius von „Lampen“ spricht. Wilcox beschreibt Sonnenschirme auf Tange als „the prestige regalia of chiefs and notables throughout West and Central Africa“ (1994:88). Im Museumskatalog von 1976 schreibt die Leiterin der Afrikaabteilung Kecskési in Anlehnung an Buchner von der „heraldischen Funktion“ des Schiffschnabels und deutet den „Kampf zwischen Vogel und Schlange“ als „Licht und Finsternis“. Von Frobenius übernimmt sie die Lampen, die sie genauer als Petroleumlampen bezeichnet. Während Buchner von Schnapsgläsern und einer bauchigen Flasche schrieb, bezeichnet sie diese als Schnapsflasche:

> Bemerkenswert ist die Erfassung der friedlich-kriegerischen Doppelstrategie der Kolonialmächte: Unter dem idyllischen Bild eines Tischchens mit Schnapsflasche und Gläsern zwischen zwei Petroleumlampen ragt (beschützend oder angreifend?) ein auf den Elefantentöter gerichtetes Kanonenrohr hervor. Als Zeichen ihrer hohen gesellschaftlichen Stellung tragen die drei Figuren europäische Kleidung. (Kecskési 1976:23)

Ob mit der Darstellung von Gefäß und Gläsern sowie der Kanone wirklich die „friedlich-kriegerische Doppelstrategie der Kolonialmächte“ erfasst wurde zweifle ich an, zumal der Tange/Schiffschnabel in der vorkolonialen Phase gefertigt wurde. In der Katalogbeschreibung von Kecskési sechs Jahre später wird nichts Neues hinzu gefügt (1982:225). Die nächste, mir bekannte ikonographische Beschreibung des Tange/Schiffschnabel findet sich bei Wilcox:

> […] the carved table with a decanter, six goblets and a tray, the two carvings surrounding the table and decanter set that replicate nineteenth century oil—burning globular lamps […] constitute an early example (1884) of European household goods inspiring *tange* imagery. (1994:162–163)

Die „Schnapsflasche“ Kecskésis beschreibt sie als Dekantiergefäß (für Wein) und deutet die Schnitzereien um den Tisch herum, wie schon Frobenius und Kecskési, als (Öl)lampen. Gemäß ihres kunsthistorischen Hintergrundes, den sie mit Daten aus einer mehrmonatigen Feldforschung in Douala verknüpft, beschreibt und deutet Wilcox den „Munich A *tange*“ in aller Ausführlichkeit:

> First their [the hunter‘s, AS] body painting indicates ritual involvement. […] As in the past, the Duala paint their bodies white when they communicate

> with ancestors and spirits. In the Munich A *tange*, the figure's hands are painted black, his chest and face are white, and his feet are red – the color triad associated with the Jengu Society […] The Munich A hunter wears an ivory bracelet, symbol of chiefly or elite status; his elaborate headdress also indicates ritual activity. […] Duala informants have identified this situation as initiation, an event which typically requires adult supervision, if not a ritual specialist. Third, the hunter's weaponry and method of kill imply supernatural resources. […] the Munich A hunter also expresses economic success at trading endeavors, not only in killing the elephant and obtaining ivory, but also by possessing the rifle and European-style clothing, all of which were success markers in nineteenth century Cameroon. (1994:151–152)[361]

Auch hier wird auf die europäische Kleidung verwiesen, die die Figuren tragen. Weiterhin geht sie auf die Bedeutung des Kopfschmucks der einen Figur auf dem Tange ein:

> Masking forms and headcrests designate a wearer's special status. Those employing such devices are usually engaged in ritual activity, and this figure probably represents such a specialist. […] The gourds on the replica represent the ritual vessels for the offerings made to the water spirits. (Wilcox 1994:48)

Als Ausdruck der Kraft deutet Wilcox die von ihr als aggressiv bezeichneten Darstellungen von Gewalt und Waffen auf dem Tange (1994:138), wie die Elefantenjagd oder -zähmung und die Kanone. Europäische Waffen, Kanonen und Schießpulver waren von den Duala begehrte Handelsgüter, die sich auch als Replik auf den Tange wiederfinden: „Carved replicas of European weapons […] illustrate the dispute and skirmishes the Duala fought among themselves, while artistically imitating images of their own allegedly accessible fire power" (1994:160). Zur Elefantendarstellung selbst schreibt Wilcox das Tier sei „symbolically associated with chiefly status" (1994:142). Die auf dem Tange dargestellte Jagd demonstriere die Stärke und Macht des Jägers über den Elefanten, dessen Energie von den abgebildeten Menschen nutzbar gemacht wurde (Wilcox 1994:144). Die andere Person auf dem Tange neben dem Jäger bezeichnet Wilcox als Zähmer des Elefanten:

> Like the images of their counterparts, the presentation and regalia of these figures suggests ritual activity and supernatural abilities, again depicting humans that either have been ritually prepared or are ritual experts. […] In the Munich A *tange,* the tamer grasps in his left hand a carved ceremonial object

[361] Zur Verbreitung der Elfenbeinarmreifen unter den Eliten schreibt Zöller: „Alle Leute von Ansehen und Wohlstand tragen über dem Handgelenk breite, bis zu mehreren Pfund wiegende Manschetten aus Elfenbein, die […] sehr teuer" sind (1885:52).

> known in the literature as a 'dance wand,' but its use reaches beyond social dancing and into ritual context. (1994:154)

Die Darstellung von Frauengestalten sei selten, aber Wilcox erwähnt die Frau (welche Frobenius als Mann deutete) an der Unterseite des Tange mit einer Kalebasse in der Hand Richtung Wasser schauend: „The Munich A female, holding a calabash […], illustrates a practice consistent with current Jengu cult propitiatory ceremonies in which offerings are made to the water spirits *(wongo'a jengu)*" (1994:155). Schlussendlich schreibt sie zur Schlangendarstellung: „It not only stands as a protector of the spirits in the *tange,* but also signifies evil because it is a force associated with death" (Wilcox 1994:149). In dem im Jahr 1999 erschienenen Katalog zur neuen Dauerausstellung reproduziert Kecskési im Wesentlichen frühere Beschreibungen, fügt jedoch nach Erscheinen der Dissertation von Wilcox 1994 hinzu, dass die Bedeutung des Komplexes „traditioneller Komponenten" sowie der „Frauenfigur, die eine Kalebasse in der Hand hält" nur zum Teil bekannt seien. Auch die Erwähnung des „Kultes der Flußdämonen" und damit assoziierten Farben (Weiß-Rot-Schwarz), sowie die Beschreibung des „Elefantenjägers" sind neu in ihren Ausführungen (Autrum Mulzer und Kecskési 1999:90).

Zusammenfassend ergänzt die Forschung von Wilcox die vorangegangenen Deutungen des Tange/Schiffschnabel mit Fokus auf europäischen Elementen um wesentliche indigene Dualaaspekte wie den „*Jengu*kult" und damit assoziierte Farben, die Symbolkraft der Elefantenjagd und Zähmung sowie einen allgemein spirituell-religiösen Kontext, in den sie den Tange/Schiffschnabel mit ihren Deutungen stellt. Somit können ihre Darstellungen als Brückenschlag zwischen „westlichen" und „Duala"-Deutungsversuchen aufgefasst werden. Die Deutungsvielfalt in Bezug auf Tange fand ich auch in Douala wieder.

Grundlegend war der Fokus der Beschreibungen und Deutungen des Tange im Rahmen meiner Feldforschung eher auf Tiere und Menschen als auf die „europäischen" Dinge gerichtet.

> It depends what is carved on the Tange. But this one [Lock Priso's, AS] and others with the human figures show the human mastery over nature. He is commanding the animal and all the objects of nature. He is generally armed. Here he is with a spear. But from time to time you would have objects of European origin who participate in the image of power. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Auch Louise Epee betonte die größere Bedeutung der Tiere:

> Very early already the Duala incorporated European items. The king may have had prestigious objects like that. What is important is that you see the snakes, elephants, pelicans; this is the snake with two heads [pointing at the „orna-

ment“ in the middle of the Tange, AS]. It was made after the contact, the symbols are mixed. (Interview Louise Epee, 08.12.2012)

Bei meinem Treffen mit Vertretern der Boneko und ihrem Häuptling Nsame sowie Kum'a Ndumbe gab es lange Diskussionen über die Deutung des Tange (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012). Der Häuptling der Boneko bezeichnete die Kalebasse in der Hand der Frau unterhalb des Tange als *mpongo,* das mit mit herbalisiertem Wasser, nicht mit Alkohol gefüllt ist. Diese Frauengestalt deutete er ebenso wie Wilcox als den Wassergeistern (Duala: S: *jengu,* Pl: *miengu*) opfernd (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012).[362] Im Gegensatz dazu interpretierte Frobenius, dass das Dasein des „Mannes mit der Calebasse“ offenbar dem Wunsch entsprang, „die leere Unterseite auszufüllen und auszuschmücken“. Die von allen Quellen erwähnten Gläser seien laut Häuptling Nsame eine tönerne Adaption europäischer Haushaltsgegenstände, die ebenfalls nicht für Alkohol benutzt wurden.[363] Die rechte Person mit Kopfschmuck beschrieb er als Lock Priso selbst, der seine Macht demonstrierte, indem er über die Elefanten herrschte, sowohl als Zähmer als auch als Jäger (Gruppeninterview mit Vertretern der Boneko, 23.11.2012). Zu den verwendeten Farben auf dem Tange Kum'a Mbapes und ihren Bedeutungen sagte ein Künstler: „There are three colors, black, red and white. The other colors do not exist in our own palette. The white color is the color of the ancestors. When you meet someone from the other world, they are white“ (Interview Louise Epee, 08.12.2012).

Zusammenfassend wird deutlich, dass ein und dasselbe Ding im Lauf der Zeit vielschichtige, von historischen und persönlichen Umständen geprägte Deutungen evozierte, welche die Materialität des Dinges miteinschließen bzw. von ihr ausgehen. Der Tange/Schiffschnabel wurde gesehen als Ornament, Schmuck, heraldisches Symbol, Forschungsgegenstand, Beispiel für den *Jengu*-Kult und magisch-religiöse Handlungen, Ausdruck der Kraft Kum'a Mbapes als Elefantenbezwinger und als Machtsymbol. Auch galt und gilt der Tange/Schiffschnabel als materieller Beleg sowohl für Kultur und Religion der Duala als auch der kulturellen Aneignung europäischer Elemente, denen die Duala begegneten.

Neben den historischen Quellen werden auch im Rahmen der Rückgabeforderung unterschiedlichen Deutungen der Materialität des Tange/Schiffschnabel geäußert und verhandelt. So geht es in den Debatten nicht nur um den „rechtmäßigen“ Eigentümer des umstrittenen Dinges, sondern auch um die Interpretation dessen Materialität und assoziierte Deutung(en). Dabei wird auch Deutungshoheit zum Thema, wenn beispielsweise Duala-Deutungen der Ikonographie seit der Inbesitznahme durch Buchner keinen Eingang in Museumsbeschreibungen des Tange/Schiffschnabel nahmen, sondern die Deutung von westlichen, musealen

362 „Jengu devotees possess the capacity to invoke the powers of water spirits, the indispensable allies in a broad spectrum of activities“ (Wilcox 1994:155).

363 Zöller schreibt, dass die Töpferei zur Zeit seines Aufenthaltes weit verbreitet war (1885).

Dingverständnissen geprägt wurde, in denen auch koloniale Quellen wirkmächtig sind. Unterschiedliche Facetten der *agency* des Tange/Schiffschnabel waren bereits Bestandteil der vorangegangenen Diskussion. Abschließend möchte ich dieser Diskussion gebündelt Schlaglichter von agency hinzufügen.

4.3.6 Schlaglichter der *agency* des Tange/Schiffschnabel

Wie ich in Kapitel 1.2. dargelegt habe, schließe ich mich dem Ansatz der ANT an, das Verständnis von *agency* pluralisieren zu wollen (Sayes 2014:141–142), so dass *agency* als relational, ver- und geteilt begriffen werden kann. Durch diese vielfältigen agencies werden auch unterschiedliche Ontologien oder nach Henare et al. „Welten" (2005) abbildbar, die als Teil von divergierenden Dingverständnissen das Rückgabegesuch um den Tange/Schiffschnabel prägen. Diese relationale Auffassung von *agency* findet sich auch bei Gell wieder: „I set no limit whatsoever to the type of ‚action' involved" (1998:66). Dabei geht es nicht darum, was ein Akteur sei, sondern wie dieser in sozialen Netzwerken zu verorten ist:

> […] 'social agency' is not defined in terms of 'basic' biological attributes (such as inanimate thing vs. incarnate person) but is relational – it does not matter, in ascribing 'social agent' status, what a thing (or person) 'is' in itself; what matters is where it stands in a network of social relations. (Gell 1998:123)

Im Folgenden möchte ich daher die sich wechselseitig konstituierenden Beziehungen der für mich wichtigsten Akteure vor dem Hintergrund des *Art Nexus* (siehe Kapitel 1.2.2). Ich möchte zeigen, wie genau die unterschiedlichen Akteure meiner Forschung *agency* oder Handlungs- und Wirkmacht von Dingen rahmen und wie dies das Rückgabegesuch beeinflusst. Gell schlägt für die Erschließung von *agency* in Bezug auf „Kunst" das abduktive Vorgehen vor und führt als Analysebegriffe Index, Produzent, Prototyp und Rezipient ein. Gell unterteilt Dinge und Menschen in das interdependente Gefüge aus *agents* und *patients* die im gegenseitigen Wechselspiel ihre *agency* entfalten. Der Index ist in diesem Fall der Tange/Schiffschnabel als Knotenpunkt aller Beziehungen zwischen den vier Konzepten. Die *agency* des Tange hat sich im Laufe seines Lebens entfaltet und entfaltet sich immer noch aufs Neue, denn „[t]he index is not some dead-end, but a generative agent in itself which can spawn new and modified forms as a locus of social creativity" (Chua und Elliott 2013:8). Die folgende Unterscheidung in *agency* in Douala und Deutschland dient lediglich der besseren Übersicht und schließt das Verwobensein aller Perspektiven nicht aus.

Agency *in Douala*

Der Index Tange ist verknüpft mit dem von Gell als *artist* bezeichneten Produzenten, in diesem Fall einem anonymen Schnitzer der Sawa. Bereits die Auswahl des (Baum)materials und die Herstellung des Tange banden Akteure wie z. B. Duala und

Boneko oder Abo aneinander. Der Produzent formte als Quelle des schöpferischen Aktes mittels seiner *agency* das spezielle Holz und erschuf so den Index Tange. Oft wurde in Douala die Belebtheit von Bäumen betont: „Ein Baum hat sowieso einen Geist, vor allem damals, da hatten diese Dinge eine sehr starke Energie und haben laut hörbare Worte von sich gegeben. Diese starke Energie war zusätzlich zu dem Geist des Baumes da" (Gruppeninterview mit Vertretern der Jebale, 12.12.2012). So wird in der Beziehung zwischen Produzent und Index Tange auch die *agency* des zu erschaffenden Index denkbar, der durch die Belebtheit seines „Rohmaterials", also seine Materialität, dem Produzenten seine „Form diktiert" (Gell 1998:29). Über die *agency* der Bäume, aus denen die Kanus gefertigt werden, sagte Valère Epee:

> There are few things more powerful than trees, than the big trees for the canoes. This tree is said to be highly intelligent and highly sensitive and endowed with very clear and precise memory. It forgets nothing and is very sensitive to human words. When you have a race canoe in the yard before a race you better not have discord around the canoe because it hears, understands and dislikes disorder. If there is no perfect unity between the racers of one boat that boat will never win a race. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Hier wird deutlich dass ein Index in Douala als Quelle von *agency* über den Rezipienten gelten kann. Dazu Gell: „Whoever allows his or her attention to be attracted to an index, and submits to its power, appeal, or fascination, is a patient, responding to the agency inherent in the index" (1998:31). Gleichermaßen waren die Dualaeliten wie Kum'a Mbape als Rezipienten Förderer der Produzenten, da sie die Herstellung der Indices Tange veranlassten. Im Rahmen dieser Patronage war es dann Kum'a Mbape der weitere Rezipienten der Duala und anderer Gesellschaften als, so Gell, Betrachter auswählte, denen er „seinen" Index und somit seinen Status und seine Macht demonstrierte. Dazu Gell: „The patron as provider of the commission is an efficient cause of the index; his glorification is its final cause" (1998:33). Diese Glorifizierung via Index demonstrierte nicht nur Macht, sondern erweiterte diese auch beständig. So übte der Tange als Index Handlungsmacht über die Rezipienten aus, die sich ihm fügten und von ihm – bis heute – gefangen genommen werden konnten (1998:33). Durch den Tange wurden der Patron und seine Gemeinschaft geachtet für ihre soziale, politische, ökonomische und spirituelle Autorität (Wilcox 1994:138), das heißt der Tange kommunizierte diese, ja stellte sie überhaupt erst her. Hierbei kann man den Index Tange neben seiner eigenen *agency* auch als Ausweitung der *agency* Kum'a Mbapes sehen, gleichsam als ein Teil von diesem: „The donor embodies his identity in the *tange*. In presenting the *tange* to others, he confirms his own identity […]. When he donates the prow ornament to the lineage or village group, he provides the community's identity" (Wilcox 1994:119). Diese körperliche Erweiterung durch Dinge, die den Tange zu einem Teil Kum'a Mbapes machen, fasst Gell mit dem Konzept der *distributed extensions,* welches zur Folge hat, dass Akteure Dinge „sind" statt sie lediglich „zu nutzen" (1998:21).

Gerade vor dem Hintergrund der in Kapitel 3.1.1 beschriebenen politischen Machtkämpfe innerhalb der Dualagesellschaft des 19. Jahrhunderts und den (je nach Interpretation) Autonomie- oder Widerstandsbestrebungen Kum'a Mbapes gewinnt der heute umstrittene Tange als materialisierter Ausdruck der Macht Kum'a Mbapes große Bedeutung. Die Darstellung europäischer Prestigegüter und indigener Motive wie Elementen des *Jengu*-Geheimbundes demonstrierten Kum'a Mbapes Macht über ökonomische, soziale und religiöse Ressourcen. Somit indizierte der Tange die *agency* des Herrschers sowie seine (angestrebte) sozio-politische Stellung und diente sogar zur Einschüchterung von Kontrahenten bei Rennen und im Alltag.

Im Herstellungsprozess wurde der Produzent vom Auftraggeber und Patron beeinflusst. Als Prototyp dienten im Falle der Tangeherstellung (geheime) Symbole, Ornamente, Menschen (evtl. Kum'a Mbape selbst) und Tiere (Elefanten, Vogel, Schlange), sowie adaptierte europäische Güter wie Flaschen, Gläser, Waffen und eine Glocke, die der jeweilige Auftraggeber dem Schnitzer übermittelte. Diese Protoypen übten dann wiederum Einfluss auf Rezipienten als Betrachter aus und schlugen diese in ihren Bann. Dabei wurde im Fall des Tange die Identität als Bele Bele unter Kum'a Mbape unter anderem durch den Tange hergestellt oder gefestigt.

Nach der Herstellung eines Tange kommt dessen *agency* im Laufe seiner Biographie auch im Rahmen von Rennen und rituellen Aktivitäten wie dem Ngondo zum Tragen. Bei den Rennvorbereitungen kann sogar schon die Berührung des Tange für Nicht-Initiierte schwerwiegende Folgen haben. Dabei wurde die „Kraft" oder „Macht" des Tange als wechselhaft beschrieben: mal würden die Tange „schlafen", mal würden sie zum Beispiel vor Rennen „(er)wachen", wenn sie rituell vorbereitet worden wären: „It sleeps when there is nothing to do and when the time comes it is awakened by men" (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Dabei wurden Museen mehrfach als Gefängnisse nicht nur der Dinge, sondern auch ihrer Lebenskraft und *agency* beschrieben (Interviews Kum'a Ndumbe 20.11.2012, Louise Epee 08.12.2012, Valère Epee 01.05.2013):

> The mothers [of the contemporary Tange, AS] are in prison. Where do you want to take the power from to put it in another Tange? […] I strongly believe that if we can make a sort of revolution to go back to this tradition, Africa will start. We will start! (Interview Louise Epee, 08.12.2012)

Die für Louise Epee und andere Duala nach wie vor wirkende „Kraft" des Tange ist so stark, dass durch eine Rückkehr des Dinges eine Art „Erlösung" oder „Wiedergeburt unserer Kultur" geschehen könne (siehe unten). Kum'a Ndumbe nutzt die *agency* des Tange auch in seiner Argumentation für eine Rückgabe und bezeichnet ihn als „ein Medium mit Lebenskraft, das Verbindung zwischen uns Lebenden und den Vorausgegangenen herstellt" (Brief Kum'a Ndumbes an Zubin Meta, 02.06.1999). Im Rahmen einer Konferenz zum Tange in der Zeit meiner Feldforschung sagte Kum'a Ndumbe zu den Anwesenden (darunter Funk und Fernsehen):

> Aber wenn der Tange hier ist und in unseren Zeremonien zur Geltung kommt, in Bewegung kommt, dann wird er sprechen, dann wird er sich an unser Volk wenden und eine Wiedergeburt unserer Kultur ermöglichen. Diese Objekte haben vor langer Zeit das Land verlassen, viele haben sie noch nie gesehen. Deswegen brauchen wir das. (Konferenz AfricAvenir Int., Sektion Douala, Kum'a Ndumbe, 29.11.2012)

Der Tange als handelnder, anthropomorpher Akteur kann, so Kum'a Ndumbe, „sprechen", „sich an das Volk wenden" und eine „Wiedergeburt" ermöglichen. Er sei, so Kum'a Ndumbe weit mehr als nur eine „Königsinsignie": „Es ist die Summe von spirituellen Symbolen, die ein Volk mit Natur, Umwelt, Universum und Gott verbindet. Es spiegelt die Seele unseres Volkes" (muc ohne Jahr:65). Museumsvertreter bezweifeln, wie ich ausgeführt habe, diese Darstellung. Auch Valère Epee äußerte im Interview Zweifel, ob der Tange Kum'a Mbapes nach all den Jahren im Exil überhaupt noch „machtvoll" sei und ob Kum'a Ndumbe, wenn diese Kraft noch existieren würde, als „Nicht-Initiierter das nötige Wissen habe, mit dieser Kraft umzugehen" (Interview Valère Epee 01.05.2013).

Gerade aber weil Tange über „Kraft" verfügen, hätten die Deutschen bewusst dieses „Machtinstrument geraubt"; sie hätten sich die Kraft des Tange (und der ganzen Bele Bele) aneignen wollen, damals wie heute, so eine Meinung, die mir während meiner Feldforschung begegnete (Gruppeninterview in Bonendale, 22.11.2012). So sagte Valère Epee, dass die westlichen Museen über spezielles Wissen verfügen würden, um sich die Kraft der Tange zu Nutze zu machen und sie daher nicht zurückgeben wollen (Interview Valère Epee 01.05.2013). Bewusst würden alle in der Kolonialzeit gestohlenen Dinge der Duala in den Depots der Museen aufbewahrt werden, um den Duala ihre Kraft vorzuenthalten und selbst von dieser Kraft zu profitieren (Interview Valère Epee, 01.05.2013).[364] In der Rückgabeforderung geht es also nicht nur um Rückgabe materieller Dinge wie dem umstrittenen Tange, sondern auch um immaterielle Dinge wie eine dem Ding innewohnende Kraft, die in Douala seit dem „Raub" fehle. Diese Kraft sei so mächtig, dass viele Probleme der Bele Bele politischer, sozialer und religiöser Natur von Gesprächspartnern in Douala auf die Abwesenheit des Tange zurückgeführt werden. Der Tange bringt die Ruderer als Repräsentanten der Gemeinschaft und damit auch die Gemeinschaft selbst zusammen, so dass betont wurde, dass Uneinigkeit und Probleme in Douala darauf beruhen, dass Tange nicht mehr da seien und keine Rennen mehr stattfänden. So fand das letzte Rennen, bei dem ein Kanu mit einem Tange aller Bele-Bele fuhr, laut Louise Epee in den 1970er Jahren statt: „It was what we call *Bel'a Bolo* – the Tange of the

[364] Erfahren hätte man von all diesen Dingen in westlichen Museen erst durch die Forschung von Wilcox, die Ende der 1980er viele Fotos von Dingen aus Museumsdepots nach Douala zurückbrachte und 1989 eine Ausstellung mit diesen Bildern organisierte (Interview Valère Epee, 01.05.2013). Denkbar ist durch diese Form von *digitaler Restitution* eine Bedeutungssteigerung von Tange in Douala, die evtl. sogar auf die Formulierung des Rückgabegesuches einige Jahre später zurückwirkte. An diesem Beispiel wird die *agency* auch von Abbildern der Dinge wie Tange deutlich.

Bele Bele. On the difference today one can cry“ (Interview Louise Epee, 08.12.2012). Um als Gemeinschaft Tange und Kanu zu haben, sei Moralität und Einigkeit vonnöten. Wenn diese fehle, könne es keine Rennen und keine Tange mehr geben:

> We no longer have race canoes because of all these reasons like discord and an amoral mentality. The villages that still have race canoes are the neighboring communities because there is more morality than in the town. These internal conflicts make us more and more inapt to have Tange and take care of the canoe races. (Interview Valère Epee, 01.05.2013)

Heute verfügen von den Duala nur die Jebale, welche als Ritualspezialisten des *Jengu* bekannt sind, über ein eigenes Kanu und Tange, die am Ngondo teilnehmen. Sie repräsentieren dabei nicht alle Bele Bele, sondern nur Jebale als eines der zehn Dörfer der Bele Bele. An Bootsrennen im Rahmen des Ngondo 2012 nahmen insgesamt sieben Kanus der Sawa teil, wobei die Bakoko aus Sanaga Maritime vor Jebale und Ewodi den ersten Platz belegten.

Kum'a Ndumbe spricht in seinen Forderungen auch davon, dass man den Tange für Rituale und Bootsrennen brauche, so dass es den Anschein hat, dass dieser nach Rückgabe wieder in Rennen eingesetzt werden soll. Welches Kanu dann aber mit diesem Tange fahren würde ist offen. Der Wandel des Einsatzes von Kanu und Tange lässt sich am Ngondo nachvollziehen. Neben der Neuerung, dass seit den 1970er Jahren Nicht-Duala Teams an den Bootsrennen teilnehmen, werden diese nun auch häufig von Konzernen gesponsert statt von den Häuptlingen.[365] Außerdem vermieten Duala heute auch Tange und Kanus für Rennen an (Nicht-Duala) Gemeinschaften, die keinen eigenen Tange haben (Wilcox 1994:227).

> Rental costs are high, but fees include special prayers, blessings, and medicine which the Duala perform for their non-Duala clients. Thus, activities that were once exclusive to Duala and related groups now include nearby coastal and riverine non-Duala peoples, but the special knowledge […] still remains associated with the Duala and their kin. In this way Duala elders and specialists […] maintain their reputations as essential performers in the event. (Wilcox 1994:228)

Auch hier werden Brüche deutlich. Mittlerweile können Tange an andere Gesellschaften, die nicht Duala sind, vermietet werden. Die Rolle der Abgrenzung der Duala zu den Nicht-Duala scheint durch den Wandel des Ngondo heute Richtung Integration Anderer zu gehen (siehe Diskussion *Sawa* in Kapitel 3). Dennoch, wie

[365] Wilcox erwähnt die Sponsorenschaft von Guiness seit 1973 (1994:226). Im Rahmen meine Forschung traten während des Ngondo 2012 Maggi, Nescafé, der Telefonnetzbetreiber Orange oder das Zementwerk CIMAF in Erscheinung, deren Logos teilweise auf den T-Shirts der Ruderer und Musikgruppen prangten.



Abbildung 19: Zwei Rennboote *(myolo ma pen)* mit geschmückten Tange auf dem Wouri beim Ngondo 2012 in Douala vor Rennbeginn, 02.12.2013, Foto AS.



Abbildung 20: Einige Rennboote auf dem Weg zur Startposition beim Ngondo 2012 in Douala, 02.12.2013, Foto AS.

Wilcox im Zitat darlegt, bewahren sich die Duala-Eliten ihre „besondere" Rolle durch das Spezialwissen, welches sie nicht teilen.

Mein Eindruck im Rahmen des Ngondo 2012 war, dass das öffentliche Interesse an den Bootsrennen nicht groß war. Von den Anwesenden blieb die Mehrzahl beim Start und der Zieleinfahrt entfernt vom Ufer unter dem Sonnenschutz sitzen und konnte so die Rennen nicht verfolgen, deren Ergebnisse dann später per Lautsprecher verkündet wurden. Die *agency* der geschmückten und rituell vorbereiteten Tange bei diesem Rennen wurde deutlich im respektvollen Umgang mit diesen vor allem durch anwesende Ritualspezialisten. Die Stimmung am Fluss war aufgeladen, Sprechchöre rezitierten auf Duala und am Ufer schwenkten die Ritualspezialisten ihre Wedel oder *manjo*.

Zusammenfassend wird die *agency* von Tange allgemein und dem umstrittenen Tange im Speziellen unterschiedlich gesehen. Die dem umstrittenen Tange innewohnende Kraft wird von traditionellen Würdenträgern und Kum'a Ndumbe betont. Von anderen Akteuren wird angezweifelt, ob dieser Tange noch wirkmächtig sei. Durch die Rückgabe der „Königsinsignie" kehrt, so Kum'a Ndumbe, auch die Kraft des Tange zurück, die er für sich und „sein Volk" nutzen wolle (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012). So könne er sich auch mit der Kraft seines Großvaters verbinden. Deutlich wird hier, dass Dinge mittels ihrer *agency* Verbindungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit herstellen können. So etabliert die *agency* des Tange den Anschluss von früheren an heutige Tange sowie zu den damit verbundenen Menschen.

> Artworks, in other words, come in families, lineages, tribes, whole populations, just like people. They have relations with one another as well as with the people who create and circulate them as individual objects. They marry, so to speak, and beget offspring which bear the stamp of their antecedents. (Gell 1998:153)

Einmal mehr wird hier die *agency* von Dingen in ihren familiären Netzwerken verdeutlicht. Kum'a Ndumbe sieht sich als Erbe des Widerstandes seines Großvaters, mit dem er sich durch den Tange verbinden kann:

> Wenn dieser Tange zurückgeschickt wird, dann heißt es, dass dieser Freiheitskampf, den mein Großvater geführt hat, endlich Früchte trägt. Das wird eine klare Botschaft an das ganze Sawaland sein, dass alles was uns gestohlen wurde, zurückgeschickt wird, dass die Sawaleute dadurch aufwachen. (Gruppeninterview Jebale, Kum'a Ndumbe, 12.12.2012)

Agency *in Deutschland*

Buchner nahm den Tange belegbar als Kriegsbeute an sich. Auf Museumsseite gab es auch die Sicht, dass Buchner den Tange vor der Zerstörung „rettete" (Kecskési 1976:23) und ihm sozusagen ein „zweites Leben" ermöglichte. Das Ding machte gemäß der auf Latour basierenden Definition von *agency* einen Unterschied in Handlungen, motivierte etwa durch sein Erscheinungsbild zum Gesammelt werden, und kam so von Kamerun nach Deutschland. Dabei gehe ich von einem Aufforderungscharakter des Tange/Schiffschnabel aus, denn: „Nonhumans […] are both changed by their circulation and change the collective through their circulation. They act and, as a result, demand new modes of action from other actors" (Sayes 2014:138). Dieser Aufforderungscharakter entfaltete sich weiter nach Ankunft in den Gebäuden der Sammlung im Hofgarten in München, wo der Index Tange/Schiffschnabel alsbald in der Ausstellung präsentiert wurde. Dort erreichte er viele Rezipienten, die sich als Betrachter vom Index Schiffschnabel in den Bann ziehen ließen. Auch Frobenius hat den Schiffschnabel möglicherweise ausgestellt gesehen, veröffentlichte 1897 eine Abbildung davon in seinem Werk *Der Kameruner Schiffsschnabel* und wurde vielleicht sogar von diesem früh nach Deutschland kommenden Schiffschnabel zu seiner Abhandlung inspiriert.

Die Rolle des Produzenten, der heute im Museum Fünf Kontinente mit Anonymus angeben wird, sowie des Prototyps gerieten durch die zunehmende räumliche und zeitliche Entfernung vom Herstellungskontext in Vergessenheit beziehungsweise wurden mit neuen Bedeutungen aufgeladen. Der Index aber entfaltet bis heute stetig seine *agency* in diversen Kontexten. So brachte er es als *agent* mit Aufforderungscharakter dazu, unter der großen Anzahl von Dingen des Museums nach der ersten Ausstellung am Hofgarten auch in weiteren Dauerausstellungen des Museums Fünf Kontinente bis heute zu erscheinen. Außerdem wurde er mehrfach für Leihanfragen anderer Museen ausgewählt. So weitete er sein Beziehungsnetz in neue Räume und zu neuen Rezipienten aus. Dadurch wurde Kum'a Ndumbe auf den Tange aufmerksam.

Im Rahmen der Rückgabeforderungen entspinnen sich der Aufforderungscharakter und die *agency* des Dinges fortlaufend, wie ich in diesem vierten Kapitel dargestellt habe. So sind mittlerweile (Ethnologie)StudentInnen, JournalistInnen, postkoloniale Initiativen (bis hin zur Kampagne No Humboldt 21), Bele Bele, Duala, KuratorInnen, das Auswärtige Amt etc. durch und mit dem Ding verbunden und von ihm beeinflusst.

All diese Akteure verbinden mit dem Ding selbst ihr ganz eigenes Dingverständnis und sehen dabei den Tange/Schiffschnabel als mehr oder weniger handlungs- und wirkmächtig an. Die von einigen Dualastimmen vertretene spirituell-religiöse Dimension des Tange, der nach Rückkehr kraftvoll eine kulturelle Wiedergeburt ermöglichen kann, wird zum Beispiel im Museumsverständnis eines Kunstobjektes angezweifelt.

Gell konstatierte, dass Dinge mittels ihrer *agency* den Geist beeinflussen und durch ihre visuelle Repräsentation ihre Abdrücke hinterlassen, um sich dadurch immer weiter zu verteilen. Um dies zu fassen, sprach Gell von *distributed objects* (siehe Kapitel 1.2). Küchler beschreibt Gells Methode des „uncovering the indexical workings of the material entity" als:

> […] exposing the aesthetic workings of the mind, capable of trapping the minds of others and thus distributing personhood globally through a network of traces, objects and memories far beyond the seemingly fixed spatio-temporal coordinates of situated practice […]. (2013:35)

Über die räumlich-zeitlichen Koordinaten hinaus stellt der Tange/Schiffschnabel mittels seiner *agency,* wie meine Ausführungen zeigen sollen, ein *distributed object* dar. Dieser Prozess der sich verteilenden und verbreitenden Dinge ist dabei von unvorhersehbaren Ergebnissen und Ereignissen gekennzeichnet, die sich ganz im Sinne der ANT zuweilen der Kontrolle der menschlichen Entitäten entziehen und unvorhersehbar sind.

4.4 Zwischenfazit

Im bewegten Leben des Tange/Schiffschnabel, wie ich es anhand der noch verfügbaren Quellen nachgezeichnet habe, hat sich das Ding selbst in seiner Materialität verändert sowie verändernd auf andere Akteure gewirkt. Seine Materialität war es auch, die das Ding von Anfang an transkulturell sein ließ – etwa in der Beziehung zu anderen Gesellschaften durch das verwendete Holz oder der Beziehung zu europäischen Handelspartnern, deren Farben man auf Tange auftrug und dessen Gebrauchsgüter man sich schnitzend aneignete. Wie der frühe Markt für Tange als Souvenirs bezeugt waren diese niemals nur „Ritualobjekte" oder Instrumente zur Machtrepräsentation, sondern ihre Herstellung und ihr Gebrauch – etwa als Musealie – war spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts eingelassen in Sammlerinteressen. Dabei war und ist der umstrittene Tange/Schiffschnabel als Index Knotenpunkt eines sozialen Netzwerkes, dessen historische und rezente Komplexitäten und Verwobenheiten ich im Sinne des *follow the thing* nachverfolgt und abgebildet habe.

Der Tange/Schiffschnabel war, wie meine Darstellungen aufzeigen, unter anderem Kriegsbeute in einem Krieg der den Beginn der deutschen „Schutzherrschaft" in Kamerun markierte, Schenkung des offiziellen Vertreters des Deutschen Kaiserreiches Buchner an das „Völkerkundemuseum" seiner Heimatstadt München, dessen Direktor er später wurde, Ausstellungsobjekt, Leihgabe, Abbild in Museumskatalogen und Forschungsobjekt. Durch die Rückgabeforderung wurde der Tange/Schiffschnabel zum Streitobjekt, Erbe, Ritualinstrument, Zielscheibe von postkolonialem Aktivismus und Medieninteresse, Politikum und Symbol für koloniales Unrecht sowie Bestandteil meiner Dissertation.

Nach Gell ordne ich den Tange/Schiffschnabel ein als ein *distributed object,* welches mittels seiner *agency* eine zeitliche Verbindung der Gegenwart zur Vergangenheit darstellt etwa die Verknüpfung zu der historischen Person Kum'a Mbape, als ein materialisierter Aspekt dessen Herrschaft. Diese Verbindung, die Kum'a Ndumbe auch als „Kraft" beschreibt, ist im Tange verkörpert und macht ihn und Kum'a Mbape heute bedeutsam(er). So will sich Kum'a Ndumbe mittels Tange anbinden an die Kraft seines Großvaters, des Widerstandskämpfers und *Janea Lasam* der Bele Bele – ein Titel um dessen Anerkennung Kum'a Ndumbe ringt. Als Teil der Verteiltheit des *distributed object* Tange/Schiffschnabel sehe ich neben schriftlichen Quellen auch die jeweils eigene Geschichten habenden Abbilder des Tange. Beginnend mit frühen Darstellungen in Frobenius (1897) oder Hutter (1902) bis hin zu diversen Veröffentlichungen in Museumskatalogen entfalteten und entfalten diese Abbilder eine weltweite Wirkmacht, die bis zur (Wieder)Entdeckung des Tange durch Kum'a Ndumbe als Beginn der Rückgabeforderung durch eine Abbildung in Wilcox (1992) reichte. Seit dieser Wiederentdeckung ist der Tange (als Abbild) bereits nach Douala zurückgekehrt und findet sich auf Buchcovern, als Logo der Stiftung AfricAvenir Int., als T-Shirt-Motiv der „traditionellen Soldaten *(mbidi)*" Kum'a Ndumbes und auch als Replik im Musée des Civilisations in Dschang als Emblem der Sawa. Die Verbindung zur „Familie" anderer, historischer wie rezenter Tange, ob als Souvenir, als Museumsobjekt oder Ritualgegenstand, ob außerhalb oder innerhalb Kameruns hergestellt, ist Teil der Verteiltheit des umstrittenen Tange.

Als einen Teil der kulturellen Biographie des umstrittenen Tange habe ich die Rückgabeforderung dargestellt, anhand derer – wie unter einem Vergrößerungsglas – divergierende Dingverständnisse und Ontologien sichtbar werden. So geht es in den Aushandlungen um den Tange/Schiffschnabel nicht nur um Eigentums- und Nutzungsrechte, sondern auch um Deutungshoheiten, Praxen des Umgangs mit und dem Bewahren von Tange/Schiffschnäbeln sowie ganzen Weltbildern. Dabei ging es mir um die Pluralisierung dieser Dingverständnisse, agencies und Ontologien, deren jeweilige Logiken und Argumentationen auf zuweilen völlig unterschiedlichen Ebenen verlaufen und schon allein deshalb nicht gegeneinander zu diskutieren sind. Die so gerahmten vielfältigen Brüche sehe ich daher als wichtig an und habe davon Abstand genommen, aus „westlich-akademischer" Perspektive zu analysieren, warum z. B. auch ohne 130-jährige Ritualpraxis am Tange/Schiffschnabel dieser, zumal nun zersägt, ohne Raffia *(manjaki)* und mit einer Inventarnummer des Museums bemalt, noch als wirkmächtig gesehen wird. Dies betrifft auch die Frage warum, wenn alte Tange so wirkmächtig sein können, dass ihr Fehlen den Fortschritt der Duala hemmt, alte Tange vor Ort zerstört oder an Kunsthändler verkauft wurden/werden. Die Beantwortung dieser und anderer Fragen war nicht Ziel dieses Kapitels, sondern die Darstellung der zutage tretenden Ontologien.

Als Beispiel einer sehr persönlichen Rückgabeforderung, die von Kum'a Ndumbe dominiert und monopolisiert wird, war es mir wichtig, möglichst große Teile eines äußerst heterogenen Akteursfeldes darzustellen, um die wirkmächtige Argumentation und Performanz Kum'a Ndumbes zu kontextualisieren und zu pluralisieren.

Die von MuseumsvertreterInnen als dichotomisierend wahrgenommene Argumentation Kum'a Ndumbes aufgeteilt in „‚Opfer–Täter', ‚Gut–Böse' oder Kolonialismus–Antikolonialismus" (siehe Texttafel 2, Anhang) und das Stellen der Forderungen ohne (bis 2016) in direkten Kontakt mit dem Museum zu treten und weniger die Verweigerung, sich per se mit Rückgabeforderungen auseinanderzusetzen, sind unter anderem Gründe für das Museum Fünf Kontinente gewesen, sich der Forderung gegenüber „vorsichtig" zu verhalten. Aus Sicht Kum'a Ndumbes ist es der deutsche Staat und nicht das Museum Fünf Kontinente, welcher eine Entscheidung im Fall herbeiführen muss. Aus diesem Grund dauerte es 18 Jahre – bis die Öffentlichkeitsarbeit Kum'a Ndumbes das Auswärtige Amt zum Eingreifen motivierte – bis ein erstes Treffen unter anderem zwischen Kum'a Ndumbe und MuseumsvertreterInnen im Jahre 2016 stattfand. Neben der reinen Rückgabe geht es Kum'a Ndumbe dabei als „Brückenbauer" um einen Prozess der Versöhnung und Heilung sowie (materiellen) Wiedergutmachung für vergangenes Unrecht.[366] Offen bleibt jedoch, ob die in diesem Kapitel dargestellten Befürchtungen einiger Akteure zutreffen, dass eine Rückgabe in den Privathaushalt Kum'a Ndumbes eher Dissens und „Unfrieden" in Douala zeitigen könne. Offen ist ebenso, was genau mit dem Tange nach Rückkehr geschehen würde und inwieweit zukünftige Praxen des Umgangs mit dem Ding vereinbar sind mit Konzepten des Bewahrens nach internationalen Museumsstandards und Weltkulturerbelogiken der UNESCO. Kum'a Ndumbe und Unterstützer lehnen diese Konzepte des Bewahrens als bevormundend ab, während andere Akteure diese vom Globalen Norden getragenen Welterbelogiken annehmen und für eine Rückführung etwa in das Nationalmuseum in Yaoundé oder das neu erbaute Musée Maritime in Douala plädieren.

In diesem Kapitel habe ich verdeutlicht, dass mit der Rückgabeforderung neben einer rein physischen Rückgabe viele weitere Themen wie Wiedergutmachung, Entschädigung, Aufarbeitung oder sogar der Aufbau neuer Beziehungen verknüpft werden. Eine Rückgabe des Tange/Schiffschnabel – ob an Kum'a Ndumbe oder eine staatliche Institution – wäre für ethnologische Museen der BRD ein Präzedenzfall und würde in der postkolonialen Aufarbeitung deutsch-kamerunischer Geschichte eine neue Ära einleiten.

Trotz aller Unterschiedlichkeiten, die im Laufe der Forderung sichtbar wurden, lässt sich im Zuge der fast zwanzigjährigen Aushandlungen eine Diplomatisierung statt vorheriger Skandalisierung feststellen, die sich an veränderten Formulierungen vor und nach dem Treffen in München 2016 zeigt. In dem von Mitgliedern der Delegation Kum'a Ndumbes verfassten Bericht heißt es laut Kron, dass eine neue Ära des Dialoges begonnen habe, die deutschen Vertreter positiv reagierten und der ehrliche Austausch einen Konsens erlaubte (Telefongespräch Kron, 01.06.2016).

366 Seit 2016 hat Kum'a Ndumbe in diesem Prozess Rechtsbeistand, der Teil seiner „Delegation" des Münchener Treffens war. Auch hier hat sich seit 2012 eine Veränderung ergeben, da er damals noch davon sprach, die Sache nicht juristisch, sondern „dialogisch und friedlich" lösen zu wollen (Interview Kum'a Ndumbe, 20.11.2012).

Auch in der Haltung des Museums Fünf Kontinente und des Freistaates Bayern gab es Veränderungen. Wurden in den 1990er Jahren und 2010 noch Argumente wie fehlende internationale Verträge und eine fehlende Legitimation Kum'a Ndumbes als Vertreter Kameruns bemüht, ging es beim Treffen 2016 hauptsächlich um Legitimitätsfragen Kum'a Ndumbes als „rechtmäßigem Erbe“ des Tange/Schiffschnabels. Die Verhandlungen zwischen den beteiligten Akteuren dauern an und deren Ausgang ist offen.

5 Die kulturelle Biographie der Ngonnso‘/ Schalenträgerfigur

Im Folgenden diskutierte ich den Fall der Rückgabeforderung einer Schalenträgerfigur[367], die im Laufe der Forderungen durch Akteure aus Nso‘ den Namen Ngonnso‘[368] erhielt. Seit den 1990er Jahren wird dieses Ding durch den Fon der Nso‘ als einem der Häuptlingtümer des Graslandes vom Ethnologischen Museum Berlin, welches es seit 1903 beherbergt, und der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zurückgefordert. Der seit 1993 amtierende Fon His Royal Highness (HRH) Sehm Mbinglo I wird in seiner Forderung nach der Rückgabe des Erbes seines Großvaters Seembum II (1875–1907) von den neuen Eliten der Nso‘ und deutschen Mittlern der Osnabrücker Universität unterstützt, die das Gesuch verstärkt seit 2009 vorantreiben. Im Rahmen der Forderungen werden auch hier divergierende Dingverständnisse und unterschiedliche Praxen des Umgangs mit dem Ding offenkundig, in dessen kultureller Biographie es unter anderem als besonders bemerkenswerte Figur, Kunsthandwerk, Schnitzwerk, Häuptlingsfigur, Totem, Königinmutter *Yeefon,* Verkörperung

[367] Der die offensichtliche Funktion eines Dinges bezeichnende Begriff der Schalenträgerfigur wird ausschließlich in musealen Kreisen und dem Kunsthandel verwendet und hat sich dort zu einer eigenen Dingkategorie etabliert.
[368] Ngonnso‘ bedeutet wörtlich junge Frau aus/der Nso‘ in Lamnso‘, der Sprache der Nso‘.

der Gründerahnin der Nso‘, Schalenträgerfigur, Palmweinspender oder Kolanussbehälter beschrieben wird.

So wird die Abwesenheit der Ngonnso‘ von den Nso‘ als folgenreich gesehen: „When you took the Ngonnso‘ you took the identity of the Nso‘ people“ (Interview Fonduwir, 12.04.2013). Viele Probleme des Fontums wie Missernten oder Unfrieden werden mit dem Exil des Dinges in Zusammenhang gebracht: „In Nso‘ land without Ngonnso‘ nothing is well“ (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).

Wie beim Tange/Schiffschnabel ist bei der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur aufgrund des langen Zeitraumes ihrer Existenz nicht eindeutig, wie und wann genau sie ins Leben kam und wozu sie diente. Als ein Beispiel eines Dinges welches in der deutschen Kolonialzeit gesammelt wurde steht Ngonnso‘/Schalenträgerfigur für eine große Zahl vergleichbarer Dinge. Grundlegend ist das Kameruner Grasland seit dem späten 19. Jahrhundert von großem Interesse unter anderem für SammlerInnen und EthnologInnen gewesen.[369] So bezeichnet Krieger das Grasland als „eines der Zentren schöpferischer Kunstausübung in Afrika“ (1965:13). Eine Vielzahl der dort hergestellten materiellen Kultur findet sich heute in Museen, Privatsammlungen oder auf Auktionen wieder. Wie bereits erwähnt, bilden Dinge aus dieser Region den Großteil der Berliner Afrikasammlung, bedingt durch die Zusammenarbeit mit dem in der Kolonie tätigen Militär und Forschern oder Missionaren. Auch Sammelreisen wie die von Museumsmitarbeiter Ankermann (1907–09) bauten diesen Schwerpunkt weiter aus. Mit der beginnenden Kolonisierung setzte also „ein immer stärker anschwellender Zustrom von Sammlungen aus den Deutschen Schutzgebieten ein, so daß diese schnell in den Mittelpunkt der Abteilungsarbeit rückten“ (Krieger 1973:105). Ankermann schrieb: „[es] strömte eine anscheinend unerschöpfliche Flut neuer Dinge von dort her in die ethnographischen Museen […] Aber während die Museen sich füllten, blieb unsere Kenntnis von den Verfertigern dieser Schätze recht dürftig“ (1910:288). Um dieser oft kaum dokumentierten „Flut“ Tiefe zu verleihen, wurden Forschungsreisen vom Staat und von Direktor Luschan unterstützt, der „keine Aufgabe für dringlicher [hielt, AS] als die Erforschung des Kameruner Graslandes“ (Ankermann 1910:288). Durch die gesammelten Dinge unter anderem im Museum fand eine Beschäftigung mit den Kulturen des Kameruner Graslandes statt und das Interesse an den „Ursprüngen“ dieser Dinge, sowie dem weiteren, ergänzenden Sammeln wuchs.

Ein Beispiel von einem in dieser Zeit gesammelten Ding ist die Ngonnso‘/Schalenträgerfigur, welche 1903 als Schenkung des preußischen Offiziers Kurt von Pavel (1851–1933) (fortan Pavel) ins Museum kam. Er war von 1901 bis 1903 Kommandeur der Kaiserlichen Schutztruppe für Kamerun und Leiter diverser Strafexpeditionen und hielt sich somit in offizieller Mission des Deutschen Kaiserreiches in Kamerun

[369] Für eine historische Fotografie zahlreicher „Kunstwerke“ die dem Völkerkundemuseum Basel um diese Zeit zum Kauf angeboten wurden und frühes Sammler- und Händlerinteresse bezeugen, verweise ich auf Gardi (1994:15).

auf. Wie genau das Ding im Jahre 1902 in den Besitz von Pavel gelangte, lässt sich im Vergleich zum Tange nicht mehr rekonstruieren.

Auch im Fall der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur nutze ich die Rekonstruktion der kulturellen Biographie des umstrittenen Dinges, um dessen seit mindestens 114 Jahren andauernde Zirkulation nachzuzeichnen. Als historische Quellen nutzte ich dabei neben Hauptkatalog und Karteikarte Quellen aus dem hausinternen Archiv des Ethnologischen Museums Berlin wie etwa den Schriftwechsel zwischen Pavel und Luschan, Ausstellungskataloge, historische Archivfotos, Ausstellungsbeschriftungen, Fachpublikationen, die die Ngonnso‘/Schalenträgerfigur abbilden und beschreiben sowie den Schriftverkehr zwischen dem Fon der Nso‘ und VertreterInnen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Die Ausstellungsgeschichte erwies sich noch lückenhafter als jene des Tange, da diese bis auf eine Ausstellung 1992 in den Museumsunterlagen nicht dokumentiert wurde. Auch eventuell vorgenommene Restaurierungen/Konservierungen sind nicht mehr nachvollziehbar. Da es über die genauen Umstände, wie Ngonnso‘ Kumbo verlassen hat, keine erhaltenen Quellen gibt, beschränkt sich die Darstellung auf die Umstände der ersten Begegnungen von Deutschen und Nso‘, die von beiden Seiten schriftlich dargelegt wurden.[370]

5.1 Begegnungen zwischen Nso‘ und Deutschen und die Inbesitznahme der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur

In seiner Stellung als Kommandeur der Schutztruppen in Kamerun leitete Pavel vor seinem Eintreffen in Kumbo 1902 bereits Ende 1901 militärischen Operationen gegen Ngwe, Bafut und Mankon (Pavel 1902b, Hoffmann 2007b:204–205).[371] Im Anschluss wurde er 1902 zum Oberst befördert (Schnee 1920:28).

Die Strafexpedition beschreibt der Gouverneur Kameruns (1895–1906) Jesko von Puttkamer wie folgt:

> Am 24. Oktober [1901, AS] brach Oberstleutnant Pavel mit der stärksten Macht auf, die ich bis jetzt ins Innere hatte entsenden können […] Diese Expedition hatte die Aufgabe, die noch immer unbotmässigen Bangwastämme endgültig zu unterwerfen […]; sodann sollte die Expedition die Bandeng und

[370] Im Beitrag von Fanso und Chilver über die Begegnungen von Nso‘ und Deutschen beziehen sich die AutorInnen auf die von Kaberry in den Jahren 1958–63 erhobenen Daten, die in der British Library verfügbar sind, auf von Fanso durchgeführte Interviews (1975–1977), auf das Deutsche Kolonialblatt (DKB) und auf einen Bericht von Zimmermann (1909).

[371] Begleitet wurde er dabei von Hans Glauning (1868–1908), der die 3. Kompanie anführte und als Topograph fungierte. Die beiden Kompanien dieser Strafexpedition umfassten 300 Soldaten und 700 Träger. Während dieser militärischen Operation kamen nahezu 1300 Menschen aus dem Grasland ums Leben und fast 500 wurden gefangen genommen. Auf deutscher Seite gab es zwei Tote (Hoffmann 2007b:205).

> Bafut bestrafen, welche sich seit Zintgraffs Niederlage in offener Empörung befanden und auch dort eine Station (Bamenda) anlegen. (1912:241)

Im weiteren Verlauf seiner Strafexpedition wurde Pavel überall „wohlwollend" empfangen, was auf den Eindruck seiner militärischen Einsätze und das starke Truppenaufgebot, mit dem er unterwegs war, zurückzuführen ist (Hoffmann 2007b:206).[372] Er errichtete die Militärstation Bamenda, die fortan als Verwaltungszentrum für das Grasland fungierte (Pavel 1902a:163).[373] Im Anschluss an diese Strafexpeditionen führte Pavel weitere durch, darunter eine im Januar/Februar 1902 die am 08.01.1902 von Bali aus startete und sich zusammensetzte aus „5 Offizieren, 4 weißen Unteroffizieren, 150 farbige[n] Soldaten und 600 Trägern" (Pavel 1902c:238). Oberstleutnant Pavel und Gefolge trafen bald in Kumbo ein:

> Am 15. Januar wurde die Landschaft Banso passiert und in der Hauptstadt Kumbo Ortsunterkunft bezogen. […] Der Häuptling von Kumbo, einem großen, gut angebauten Dorfe, empfing uns freundlich und zeigte sich überhaupt bereit, allen an ihn gestellten Anforderungen pünktlich nachzukommen. Die Wirkung der Bestrafung der Bafut machte sich auch hier noch geltend. (Pavel 1902c:238)

Im Rahmen dieser Begegnung ist die Ngonnso'/Schalenträgerfigur wahrscheinlich in den Besitz von Pavel gelangt.[374] Laut Gesprächspartnern habe sich Ngonnso' zu dieser Zeit im *kikav ke wong* befunden, dem Gewölbe, in dem die *vifa ve wong* (Dinge des Landes oder Paraphernalia für Staatsrituale) aufbewahrt wurden (Interview Fanso, 10.05.2013, Interview Mzeka 25.04.2013).[375] Die sakrale Nutzung der

[372] Für eine Übersicht aller als „Expeditionen" bezeichneten Strafexpeditionen und „Kämpfe" in der deutschen Kolonialzeit verweise ich auf http://www.traditionsverband.de/download/pdf/gefechts spangen.pdf <05.01.2019>.

[373] Zuvor hatte Zintgraff 1889/90 als Station Baliburg gegründet, welches aber schon 1893 wieder aufgeben wurde. Dennoch galt Bali laut Ankermann, der 1907–09 vor Ort war, „gewissermassen als der Hauptort des Graslandes, als sein politischer und auch industrieller Mittelpunkt" (1910:289). Von den Bali haben die Deutschen auch die Bezeichnung Banso (oder Banzo) übernommen, da die Vorsilbe Ba als Fremdbezeichnung „Leute aus…" bedeutet. Die Eigenbezeichnung aber ist Nso' (Interview Ayuni, 11.04.2013).

[374] Im Anschluss an den Aufenthalt bei den Nso' (oder „Banzo") begab sich Pavel mit zwei Kompanien der Schutztruppe ohne Auftrag des Gouverneurs auf eine Expedition nach Banyo und zum Tschadsee, wo er Gebiete unter deutschen „Schutz" stellte. Dieses Handeln entgegen der ausdrücklichen Anweisung von Gouverneur Puttkamer hatte zur Folge, dass Pavel ab 08.09.1902 beurlaubt und zum 31.01.1903 aus Kamerun abberufen wurde. Trotz dieses Zuwiderhandelns und dank der Unterstützung durch die Kolonialabteilung konnte Pavel seine Karriere fortsetzen. Nach seiner Rückkehr nach Berlin wurde er ab 01.02.1903 im Heer angestellt und war dort bis 1916, zuletzt als Generalleutnant, tätig. Er wurde mit zahlreichen Orden und Ehrenzeichen bedacht und 1913 in den erblichen Adelsstand erhoben (Hoffmann 2007a:149).

[375] Zugang zum *kikav ke wong* war lediglich dem Fon, *Tawong* und *Yewong* vorbehalten (Chem-Lang-

Ngonnso‘ betonte der Fon selbst: „Long before the conquest by the Germans, the Nso‘ people had produced a carved beaded statue of the founder of the tribe that was used for sacred purposes on behalf of the whole tribe“ (HRH Fon Sehm Mbinglo I 2007 zitiert nach Tangwa 2012:10). In der lokalen Geschichtsschreibung wird der Empfang von Pavel und seinem Gefolge im Januar 1902 wie folgt erinnert:

> [The Fon Seem II, AS] suffered from the humiliation of having to trek 5 km from his capital to welcome to his domain Von Pavel [sic] and his retinue […] Seem II met the expedition at Yeer and led it to Kimbo’. The Nso‘ people euphemistically refer to the coming of the expedition as *Vijin* (home-coming of a bride) ‘because its arrival required conspicuous, obligatory and depleting expenditure’. (Mzeka 1990:72–73)

Die Nso‘ waren auf die Ankunft der Deutschen vorbereitet, da die Babungo sie informiert und geraten hatten, Waffen zu verstecken und die Deutschen nicht zu bekämpfen. Dies ließ der Fon auf dem Marktplatz verkünden (Fanso und Chilver 2011:120–121). Bei Zimmermann, der die Pavel-Expedition als Oberbüchsenmacher begleitete, findet sich eine Beschreibung der Begegnung in Kumbo. Die Expedition brach am 08.01.1902 in „unerforschtes Gebiet“ auf und gelangte über Bamenda, Bambui und Babungo am 13.01.1902 nach Esob, „wo wir auf freiem Felde Lager“ aufschlugen und „uns einige Leute des Häuptlings von Bansso prächtige Schafböcke zum Geschenk überbrachten“ (Zimmermann 1909:176). Zwei Tage darauf erreichte die Expedition Kumbo:

> Nach mehrstündigem Marsche bekamen wir dann den Hauptort von Bansso, Kumbo, zu Gesicht und eine Stunde später zogen wir in den Ort ein. Der Häuptling hatte reichlich und gut für unsere Unterkunft gesorgt und auch Verpflegung genug herbeigebracht. Mir fiel auf, daß die Häuser in diesem Orte besonders gut gebaut waren […] Die Bevölkerung machte einen wohlhabenden Eindruck, fast alle Männer tragen der Haussa-Kleidung ähnliche Gewänder […] Die Eingeborenen sagten uns, daß noch kein Europäer bei ihnen gewesen sei, dennoch zeigten sie sich sehr zutraulich […] Wir machten zwei Ruhetage in Kumbo und schickten einige erkrankte Bali-Träger zurück […] In den nächsten Nächten war es sehr kalt […] fast alle waren mit Husten gequält, bei mehreren stellte der Stabsarzt sogar schwere Lungenentzündungen fest. (Zimmermann 1909:176–177)

Laut Fanso und Chilver erinnerten die Nso‘ die Deutschen als „grim and unfriendly people who were difficult to please and who looked down upon Nso‘ people ‚as mon-

hëë, Fanso und Chilver 2011). *Tawong* und *Yeewong* werden auch als „Vater und Mutter des Landes“ bezeichnet und sind neben dem Fon die wichtigsten Personen der rituellen Sphäre (Fanso und Chem-Langhëë 2011).

keys'" (2011:122). Unklar ist, wie erfolgreich die Verständigung per Dolmetscher ablief: „Faay Tsenkay (then a young page) […] wondered if anyone really understood a word of what they were saying" (Fanso und Chilver 2011:122).

Auf diese Expedition, die den verfügbaren Quellen zufolge friedlich verlief, folgte wenige Wochen später eine weitere, die von Hauptmann Hans von Ramsay im Auftrag der Konzessionsgesellschaft Nordwest-Kamerun angeführt wurde. Dieser erinnert seine Expedition: „nach dem großen, reichen und sehr bevölkerten Reich der Ba-Nsso, wo ich, ebenso wie wenige Monate vorher der Herr Kommandeur [Oberstleutnant Pavel, AS], in großartigster Weise aufgenommen wurde" (Ramsay 1902:607). Fanso und Chilver erwähnen über Ramsay schreibend, dass der Palast vor kurzem durch Blitzeinschlag niedergebrannt und nun neu errichtet worden war (2011:123). Im Juni desselben Jahres kamen dann Oberleutnant Houben und Unteroffizier Stamm mit vielen Soldaten nach Kumbo und es kam zu einer militärischen Auseinandersetzung, die den Deutschen den Namen *bara' ton nto'* (Ausländer, die den Palast bei Abzug niederbrannten) einbrachte (Fanso und Chilver 2011:124–125).[376] In dem Bericht Houbens vom 20.06. an die Kaiserliche Militärstation stellt er die Ereignisse wie folgt dar:

> Am 3. Juni erreichte die Expedition Kumbo, welches von den meisten Männern, allen Weibern und Kindern verlassen war. Der Eindruck, welchen der allerseits gefürchtete Häuptling auf mich machte, war von vorn herein kein günstiger. Die 2 Tage vorher bestellte Verpflegung war trotz der Wohlhabenheit der ganzen Gegend nicht vorbereitet und wurde auf Wunsch nur in kleinen Quantitäten gestellt. Ich schlug mein Lager in dem großen Häuptlingsgehöft auf.
>
> Am Abend des 3/6. entwich der Häuptling, welchem ich mehrfach meine friedfertigen Absichten mitgetheilt hatte. Am 4/6. Ruhetag in Kumbo. Mittags 1 Uhr griffen die Banso's mich unvermutet in der Stärke von etwa 1200 Mann an und umringten das Häuptlingsgehöft. Durch die Wache alarmiert, sammelte ich schnell meine Leute, ließ 9 Mann zur Bewachung des Lagers zurück und befahl den Angriff. […] Um 5° Abds. sammelte ich meine Leute, brannte den Ort nieder und bezog auf einer Höhe 1 km südlich Kumbo Lager.
>
> Das im Häuptlingsgehöft lagernde Elfenbein wurde, weil die Mitführung unmöglich war, vergraben und soll durch den zurückkehrenden Unteroffizier Stamm der Station Bamenda zugeführt werden. Der Feind verlor etwa 50 Tote, 2 Gefangene wurden gemacht. (Bericht Houben 1902)

Mit der Niederbrennung des Palastes ging dessen Plünderung einher: „The *Nto'* was set ablaze after being picked clean of valuables" (Mzeka 1990:76). Die von Houben dargelegten Gründe für diese Feindseligkeiten zweifeln Fanso und Chilver an, da

[376] Für die lokale Geschichtsschreibung über diese Ereignisse verweise ich auch auf Mzeka (1990:73–76).

diese in mündlichen Überlieferungen oder anderen schriftlichen Quellen wie dem Deutschen Kolonialblatt nicht erinnert werden (2011:126–128). Nach Rückkehr Houbens nach Deutschland im Jahre 1903 schenkte dieser dem Linden-Museum in Stuttgart eine wertvolle Glasperlenkette *(saakinciy),* einen Thron der Nso‘ (Fanso und Chilver 2011:128) sowie eine „Mütze“ bei der es sich wahrscheinlich um die von HRH Fon der Nso‘ als *ntara‘* bezeichnete königliche Ritualkappe handelt.[377]

Die Geschichte von Plünderungen wiederholte sich 1906 im Rahmen der von Glauning geführten Strafexpedition gegen die Nso‘. Da zuvor die Kunde umging, dass die Deutschen kommen würden, wurden wichtige Dinge des Palastes weggebracht: „[…] the Fon’s store of ivory had been taken to Kovvifem together with the *vifa ve wong* (lit. ‚things of the country‘, the sacra of the royal cult) and some other valuables“ (Fanso und Chilver 2011:137). Dennoch kam es zu Plünderungen, auch durch die Bamun, welche unter anderem zwei königliche Betten und eine Mfu‘ Trommel mitnahmen, die heute im Palastmuseum in Foumban ausgestellt wird (Mzeka 1990:85).[378]

Diese vier teils friedlichen, teils militärischen Begegnungen zwischen Deutschen und Nso‘ – im Jahre 1902 Pavel, Ramsay und Houben und im Jahre 1906 Glauning (siehe Kapitel 3.1.3) – wurden in der mündlich erfragten Geschichte im Rahmen meiner Forschung vermischt. Viele Gegenüber gingen davon aus, dass Pavel die Ngonnso‘/Schalenträgerfigur „geplündert“ habe (Interview Bulami, 07.04.2013, HRH Fon Sehm Mbinglo I 2007 zitiert nach Tangwa 2012:10). Der Nso‘-Historiker Fanso sagte dazu:

> It’s an abomination! The Germans came and were all powerful. People feel sadness and the loss and the shame, that that has been done to them. Many

[377] Unter der Schenkung Houbens im Jahre 1903 (Konvolut 0595), die 82 Dinge umfasste, waren laut Museumsdokumentation 18 Dinge der Nso‘ (ein weiteres fraglich), darunter der „Stuhl des Häuptlings von Banzo“ (Inventarnummer 033564), der gegenwärtig in der Dauerausstellung des Museums gezeigt wird, von dem aber leider keine Abbildung verfügbar ist. Dieser wird in der Museumsdatenbank beschrieben als „mit geschnitzten, aufeinanderstehenden Figuren (Froschdarstellung), mit Stanniol bezogen“ und die Größe wird mit 31 cm Durchmesser und 42 cm Höhe angegeben. Die „Mütze“ (Inventarnummer 033548) ist abgebildet in Forkl (1989:96, Abb. 92) und wird ebenfalls in der Dauerausstellung des Linden-Museums Stuttgart gezeigt. Um zu bestätigen oder zu widerlegen, dass diese „Mütze“ die vom Fon der Nso‘ im ersten Rückgabegesuch (Tangwa 2012:7–8) ebenfalls zurückgeforderte *ntara‘* ist, bedarf es weiterer Forschungen. Knöpfli beschreibt die „Königskrone“ der Fontümer des Graslandes wie folgt: „Die Königskrone besteht aus einer aus farbigem Garn gehäkelten Kappe mit eingearbeiteten kräftigen Elefantenschwanzhaaren […]. Wann immer der König diese Krone trägt verleiht er dem jeweiligen Anlass besondere Würde“ (2008:130). Die von Fanso erwähnte Glasperlenkette konnte ich auf Basis der von der Afrikakuratorin zur Verfügung gestellten Informationen unter den insgesamt 44 Dingen der Nso‘ im Linden-Museum Stuttgart nicht auffinden. Mein herzlicher Dank geht an die Referatsleiterin Afrika des Linden-Museums, Stuttgart Sandra Ferracuti für die freundliche Übermittlung der Informationen.

[378] Diese Dinge würde man aber wegen der gemeinsamen Abstammung nicht zurückfordern: „These objects are like in our brother’s house“ (Interview Fonduwir, 12.04.2013).

> ill fortunes could be attributed to that. Many things in the palace have been touched by unholy hands. Also some of the looters were Bali, some from Babungo. They just entered and desecrated the palace. It was better that it was burnt. (Interview Fanso, 10.05.2013)

Festzuhalten ist, dass der Aufenthalt Pavels in Kumbo im Rahmen einer von Soldaten und bewaffneten Trägern begleiteten Strafexpedition stattfand, die die Einschüchterung oder „Befriedung" unter anderem der Nso' zum Ziel hatte und ungleiche Machtverhältnissen ausdrückte. Ob die Ngonnso'/Schalenträgerfigur aber in diesem Rahmen durch Schenkung, Raub oder Kauf in den Besitz Pavels gelangte, bleibt offen, da keine verfügbaren Quellen die Umstände genau beschreiben. In einem Brief an Luschan gibt Pavel an, dass er die Schenkungen aus Kamerun an das Museum durch „Kauf oder Tausch" erworben habe (Brief Pavel, 23.12.1902).

5.2 Das Leben der Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Museum von 1903 bis heute

Nachdem die Ngonnso'/Schalenträgerfigur von Pavel Anfang 1902 bei seinem Besuch in Kumbo in Besitz genommen wurde, gelangte sie wahrscheinlich auf einem der Schiffe Woermanns nach Deutschland. Ob sie dabei gemeinsam mit dem heimkehrenden Pavel reiste, der „Ende September aus dem Schutzgebiet zurückgekehrt" war und sich mehrere Wochen in Berlin aufhielt, bleibt ungeklärt (Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes 1902:520).[379] Im Archiv des Ethnologischen Museums erhalten ist der Briefwechsel zwischen Pavel und Luschan (Aktennummer 1526/1902, Einsicht im Hausarchiv des Ethnologischen Museums Berlin). Diese Briefe sind leider nicht vollständig entzifferbar, geben aber dennoch einen guten Einblick in den Kontakt der beiden Männer und die biographischen Schritte der Ngonnso'/Schalenträgerfigur hin zu einem Ding des Museums.[380] Im ersten Schreiben Luschans an Pavel heißt es:

> Ew. Hochwohlgeboren, haben dem Vernehmen nach aus Kamerun sehr grosse ethnographische Sammlungen mitgebracht, die für das Museum bestimmt sind. Ich wäre zu sehr großem Dank verpflichtet, wenn es mir ermöglicht werden könnte, diese Sammlungen zu sehen. (Brief, 08.11.1902)

[379] Die Schiffe Woermanns liefen aus Kamerun kommend den Hamburger Hafen an. Ob Pavel seine Sammlungen, wenn er sie mit sich führte, von dort per Fracht in seine Heimat Reichenbach, Schlesien, sendete, bleibt offen. Hätte er sie bei seinem mehrwöchigen Aufenthalt in Berlin dabei gehabt, hätte er Luschan wahrscheinlich eine Besichtigung der Sammlungen in Berlin angeboten.

[380] Ich danke dem Museumsmitarbeiter Hendryk Ortlieb vom Ethnologischen Museum Berlin, Abteilung Afrika, für die Zurverfügungstellung seiner gemachten Transkriptionen der Briefe von Pavel, die ich stellenweise, teils abgeändert, übernommen habe. Ein herzlicher Dank auch an Anja Zenner und Boris Gliesmann für die Zurverfügungstellung der Akten.

Luschan war also gewillt eine Zugreise nach Reichenbach von ungefähr 400km auf sich zu nehmen, um die Sammlungen persönlich in Augenschein nehmen zu können. In einem weiteren Schreiben einige Wochen später bittet Luschan erneut um Besichtigung der Sammlungen, zumal Pavels Expedition Gebiete durchquerte, die im Museum noch nicht vertreten seien:

> Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich ungeduldig erscheine […] aber ich habe von so vielen competenten Seiten […] so viel von dem ganzen Umfange und dem ausserordentlichen wissenschaftlichen Werth Ihrer Sammlungen gehört, dass ich es für meine dienstliche Pflicht halte, diese Sammlungen kennen zu lernen. (Brief, 20.12.1902)

Darauf antwortet Pavel am 23.12.1902, dass er fürchte, „daß dem Herr Professor, die abenteuerlichsten Gerüchte über meine ethnografische Sammlung zu gegangen sind" und führt Schwierigkeiten im Rahmen der Expedition aus wie Verpflichtung der Träger und Witterungsverhältnisse. Daher sei ein großer Teil der durch „Kauf oder Tausch erworbenen Sachen […] schon unterwegs verdorben". Er nennt Luschan eine Anzahl von 36 Dingen, darunter „einige Schnitzereien". Das sei alles: „Trotz alledem würde ich mich sehr freuen Euer Hochwohlgeboren hier begrüßen zu dürfen. Die Sammlungen stehen jederzeit zur Besichtigung bereit" (Brief Pavel, 23.12.1902). Auf dieses Schreiben hin beantragt Luschan eine Dienstreise am 29./30.12. 1902, um die westafrikanischen Sammlungen des Oberst Pavel, dem Kommandeur der Schutztruppe in Reichenbach (heute Dzierżoniów), Schlesien, dem Heimartort Pavels, sehen zu können (Brief an die Königliche Generalverwaltung, 27.12.1902). Luschan kündigte sich am gleichen Tag „zur Besichtigung der Sammlung" in der Wohnung Pavels an, plante die Reise per Zug und schrieb daher, dass er wegen der Rückreise der „für mich so schmeichelhaften persönlichen Einladung zu Tisch" leider nicht Folge leisten könne (Brief, 27.12.1902). Nach Besichtigung sendet Luschan eine Liste von 32 Dingen an Pavel, die für das „Königliche Museum erwünscht sind" mit Dank für die Schenkung und Bitte um Angabe des „Fundortes" sowie „diejenigen Stücke, die sie uns gleich schenken wollen […] als solche zu bezeichnen, die übrigen werden wir, wie besprochen zunächst als Leihgabe betrachten und verpflichten uns, sie Ihnen nach einigen Jahren auf Verlangen wieder zurückzusenden" (Brief, 31.12.1902). Nummer 29 auf der Liste ist Ngonnso'/Schalenträgerfigur, bezeichnet als „grosse geschnitzte Figur, mit Kaurischnecken bedeckt" und als einzige mit dem Fundort „Banzo, östlich von Bali" versehen (Objektliste als Anlage zum Brief, 31.12.1902).[381] Bereits einige Tage später sendet Pavel die von ihm ergänzte

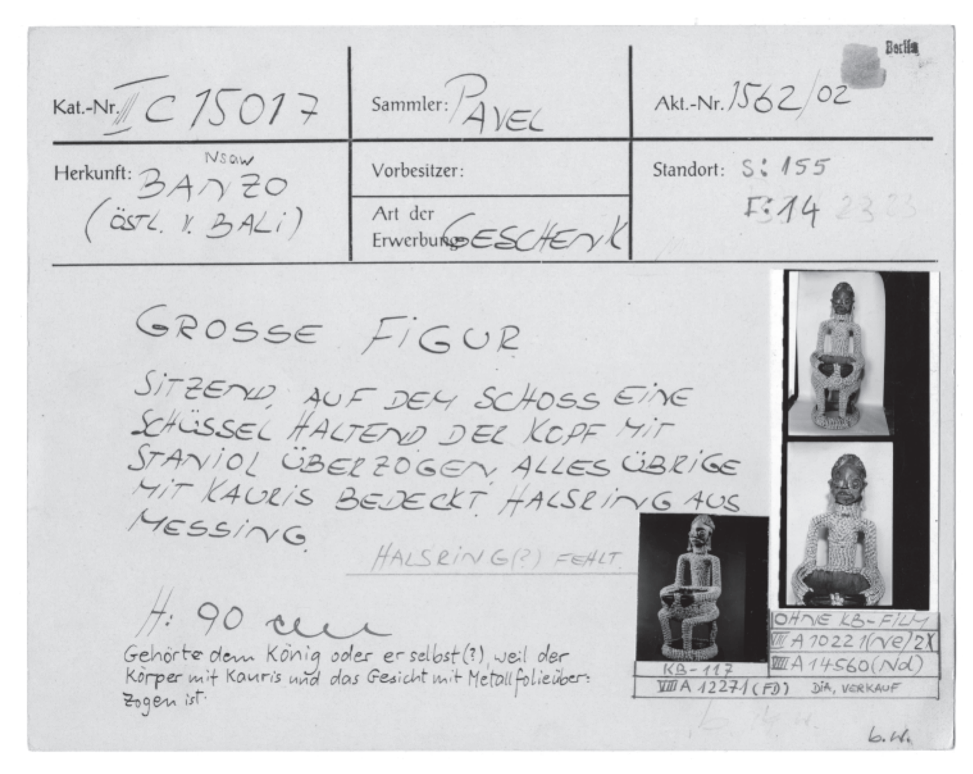
[381] Gekennzeichnet sind einige Dinge der Liste mit einem roten Strich und/oder einem Bleistiftkreuz. Beide Kennzeichnungen finden sich neben Nr. 29 der Liste, so dass ich davon ausgehe, dass Pavel Ngonnso'/Schalenträgerfigur dem Museum sofort schenkte und nicht als Leihgabe überließ, was das Eingangsjahr 1902 auf der Karteikarte bestätigt. Die vorerst restlichen 31 Nummern (später 35) des Konvolutes kommen aus den unterschiedlichen Orten bzw. von den „Ethnien" der Strafexpeditionen Pavels als Kommandeur der Schutztruppe (Bsp. Bafut, Bangwa und der Region um den Tschadsee).

Liste zurück und schreibt, dass die „Sachen heute per Fracht abgegangen sind" und bittet „lange Leihgaben […] vergessen zu wollen", da er die nicht-ausstellbaren Sachen selbst „in meiner [Wort nicht lesbar, AS] Wohnung aufstellen will" (Brief, 02. oder 07.01.1903 [nicht eindeutig lesbar, AS]). Luschan schreibt darauf seinen „aufrichtigsten Dank für die uns gütigst als Geschenk überwiesenen ethnographischen Prachtstücke", welche „als von ihnen geschenkt bezeichnet" werden und versichert „dafür Sorge [zu, AS] tragen, dass sie auch bei der Nachwelt das Andenken an ihre grosse Expedition wach erhalten" (Brief, 09.01.03).

Die folgenden Briefe enthalten Nachverhandlungen Luschans, der auch um die Überlassung der restlichen Sachen als Schenkung bittet, woraufhin Pavel in einigen Fällen einwilligte (in anderen gibt er an, dass die Sachen bereits seiner Frau gehörten) (Brief Luschan, 09.01.1903 und Briefe Pavel, 13.01.1903). Die Frachtkosten von 103,50 Mark werden Pavel erstattet und Luschan kündigt „in den nächsten Wochen" eine „Sonderausstellung der neu eingegangenen Sammlungen" an, in der auch die Schenkung von Pavel einen verdienten Ehrenplatz erhalten soll (Brief, 19.01.1903). Durch diesen Hinweis gehe ich davon aus, dass die Ngonnso'/Schalenträgerfigur erstmals 1903 im Königlichen Museum für Völkerkunde in Berlin der Öffentlichkeit in einer Ausstellung präsentiert wurde. Dass trotz des Bundesratsbeschluss von 1889, der alle durch Staatsdiener oder bei staatlich geförderten Expeditionen gesammelten Dinge aus den deutschen Kolonien für das Berliner Völkerkundemuseum bestimmte, solcherlei Verhandlungen zwischen Pavel und Luschan stattfanden, bezeugt die Komplexität kolonialer Sammelpraxen. Nur „sehr ungern" lässt Luschan im Mai 1903 einen nicht von Pavel geschenkten Stuhl, der bereits ans Museum gesendet worden war, „aus dem Hause gehen", denn es sei ein „wissenschaftlich so interessantes Stück": „Ich hoffe, dass Sie sich an [dem Stuhl, AS] satt sehen werden, oder dass er aber zerbricht; in beiden Fällen würde ich sehr verbunden sein, wenn Sie ihn uns gütigst wieder senden wollten" (Brief an „Frau Oberst", 16.05.1903). Die Pavels ließen sich den Stuhl in ihre neue Garnisonswohnung senden.

Nach der Schenkung der Schalenträgerfigur von Pavel an das Museum für Völkerkunde, in der sie Anfang 1903 postalisch eintraf, wurde sie inventarisiert. Die Inventarnummer wurde direkt auf das Ding geschrieben. Der Hauptkatalog gibt unter dem Aktenzeichen 1526/02 an, dass Oberst Pavel dem Museum 35 Dinge als Geschenk gegeben hat, die die Signaturen III C 14990-15025 tragen. Darunter befinden sich unter anderem Speerspitzen, Ledersandalen, Pferdezubehör, Waffen, Webzubehör und Holzmasken u. a. aus dem Norden Kameruns (Dikoa, Haussa u. a.) und dem Grasland (Bafut, Bali, Banzo u. a.). Banzo ist identisch mit Nso' und von dort stammt lediglich die „Figur" mit der Nummer III C 15017 die wie folgt beschrieben wird: „Große geschnitzte Figur, sitzend, auf dem Schoß eine Schüssel haltend, der Kopf mit Staniol überzogen, alles übrige [sic] mit Kauris bedeckt. Halsring aus Messing. 92 cm hoch" (Ethnologisches Museum Berlin, Hauptkatalog der Sammlung Afrika III C, Band 5).

Auf der später erstellten Karteikarte wird die Beschreibung aus dem Hauptkatalog wortwörtlich übernommen, nur die Höhenangabe beträgt jetzt 90 statt 92 cm,


Berlin
Kat.-Nr. III C 15017
Sammler: PAVEL
Akt.-Nr. 1562/02
Herkunft: NSAW BANZO (ÖSTL. V. BALI)
Vorbesitzer:
Art der Erwerbung: GESCHENK
Standort: S: 155 F: 14

GROSSE FIGUR
SITZEND, AUF DEM SCHOSS EINE SCHÜSSEL HALTEND DER KOPF MIT STANIOL ÜBERZOGEN ALLES ÜBRIGE MIT KAURIS BEDECKT. HALSRING AUS MESSING.
HALSRING(?) FEHLT
H: 90 cm
Gehörte dem König oder er selbst(?), weil der Körper mit Kauris und das Gesicht mit Metallfolie überzogen ist.

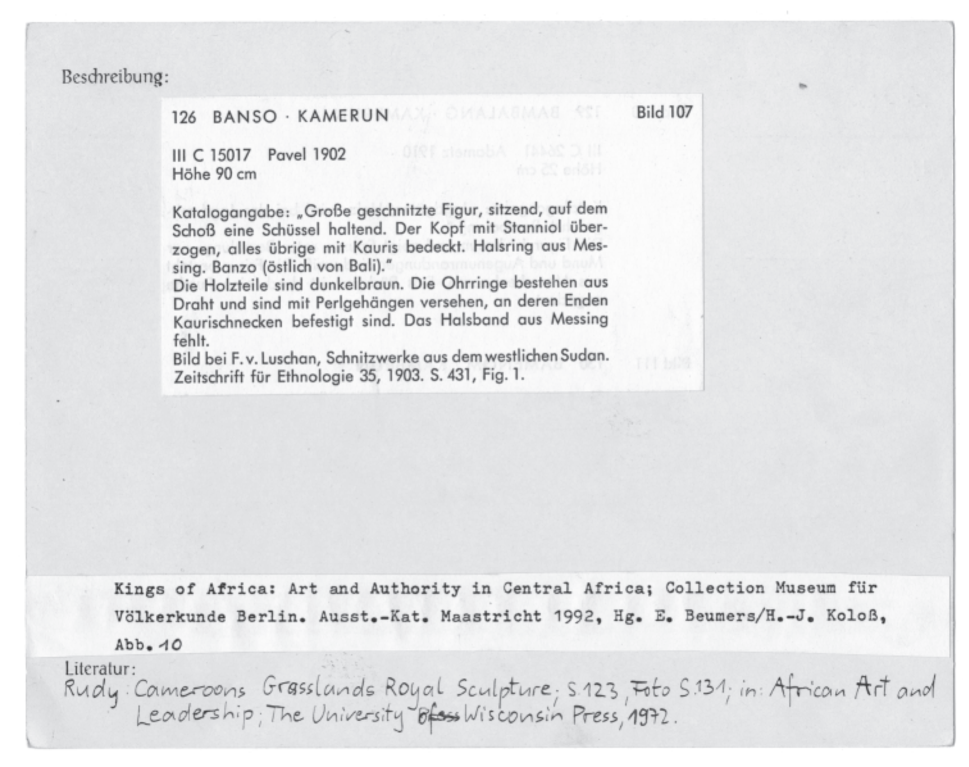
OHNE KB-FILM
VIII A 10221 (ve) 2X
VIII A 14560 (Nd)
KB-117
VIII A 12271 (FD) DIA, VERKAUF
b.W.

Abbildung 21: Vorderseite der Karteikarte von III C 15017, Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

eventuell durch Neuvermessung. Wie auch im Hauptkatalog steht hinter Banzo in Klammern noch „östlich v. Bali“.

Des Weiteren ist der Standort vermerkt sowie die Nummern der Fotografien (unten rechts) von denen einige auf die Karteikarte geklebt sind. Mit Bleistift gibt es den Nachtrag „Halsring (?) fehlt“ und mit einem anderen Stift weiter unten „Gehörte dem König oder er selbst (?), weil der Körper mit Kauris und das Gesicht mit Metallfolien überzogen ist“. Beide Nachträge sind ohne Autor und Datum. Auf der Rückseite der Karteikarte befindet sich die Kopie eines Katalogauszuges ohne Quellenangabe. Dabei handelt es sich um die Veröffentlichung *Westafrikanische Plastik I* von Krieger (1965), welche in der Reihe *Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin* erschien. Weiter unten auf der Karteikarte sind Referenzen zu Quellen, in denen die Schalenträgerfigur publiziert wurde, zu finden. Die erste Beschreibung und Abbildung findet sich chronologisch gesehen bei Luschan (1903) und wurde auf der Karteikarte nicht vermerkt. Dieser Quelle folgten die Ausführungen von Rudy (1972) und Beumers und Koloss (1992a).

Da Luschan als Direktorialassistent ab 1885 am Königlichen Museum für Völkerkunde wirkte, die Schenkungsverhandlungen mit Pavel führte, die Dinge in Pavels


Beschreibung:

126 BANSO · KAMERUN Bild 107

III C 15017 Pavel 1902
Höhe 90 cm

Katalogangabe: „Große geschnitzte Figur, sitzend, auf dem Schoß eine Schüssel haltend. Der Kopf mit Stanniol überzogen, alles übrige mit Kauris bedeckt. Halsring aus Messing. Banzo (östlich von Bali)."
Die Holzteile sind dunkelbraun. Die Ohrringe bestehen aus Draht und sind mit Perlgehängen versehen, an deren Enden Kaurischnecken befestigt sind. Das Halsband aus Messing fehlt.
Bild bei F. v. Luschan, Schnitzwerke aus dem westlichen Sudan. Zeitschrift für Ethnologie 35, 1903. S. 431, Fig. 1.

Kings of Africa: Art and Authority in Central Africa; Collection Museum für Völkerkunde Berlin. Ausst.-Kat. Maastricht 1992, Hg. E. Beumers/H.-J. Koloß, Abb. 10

Literatur:
Rudy: Cameroons Grasslands Royal Sculpture, S. 123, Foto S. 131; in: African Art and Leadership; The University ~~of~~ Wisconsin Press, 1972.

Abbildung 22: Rückseite der Karteikarte von III C 15017, Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Haus in Augenschein und dann wahrscheinlich auch in Berlin im Empfang nahm und weiter bearbeitete, erscheint es nachvollziehbar, dass die Schalenträgerfigur noch frisch in seinem Gedächtnis war bzw. er sie eindrücklich fand. Das Ding entfaltete seine *agency* und wurde so aus der „Flut" der Dinge, die ins Museum kamen für Ausstellung und Publikation ausgewählt. Laut Briefverkehr Luschans mit Pavel gehe ich auch davon aus, dass Luschan die „Figur" 1903 in einer Sonderausstellung zeigte. Er veröffentlichte diese außerdem in einer Publikation desselben Jahres in der Zeitschrift für Ethnologie. Dort beschreibt Luschan unter anderem die „Geschnitzte Figur von den Banzo" unter der Überschrift „Schnitzwerke aus dem westlichen Sudan" und fügt eine Abbildung bei (Fig. 1), auf der die Figur noch den später verloren gegangenen Halsring aus Messing trägt.

> Unter diesen hier ist das in Fig. 1 abgebildete Stück ganz besonders bemerkenswert. Es ist eine sitzende menschliche Figur aus dunklem, hartem Holz, 0,92 *m* hoch. Sie hält auf dem Schosse eine runde Schüssel. Der ganze Kopf ist mit Stanniol überzogen, die Hände und die Innenflächen der Schüssel sind frei, sonst ist das ganze Schnitzwerk mit festgenähten Kauri-Schnecken überdeckt.

Den Hals schmückt ein flacher Messingreif, die Ohrläppchen jederseits ein Gehänge mit europäischen Perlen und Kauri-Schnecken.

Das Stück stammt von den Banzo, östlich von Bali, über seine wirkliche Bedeutung ist leider nichts bekannt; die Technik des Überziehens ganzer Figuren ist ungewöhnlich; es scheint dass sie altertümlich ist und später durch das Überziehen mit bunten Glasperlen verdrängt wurde. […] Der Überzug des Kopfes mit Stanniol hingegen ist gerade für Bali und Umgebung überaus bezeichnend. […] An dem europäischen Ursprung dieser ganz dünnen, zweifellos fabrikmässig und nicht im Handbetrieb hergestellten Folien [gemeint ist das Stanniol, welches der Autor auch als Zinnfolie bezeichnet, AS], ist wohl nicht zu zweifeln […]. Ich will hier auf diese Frage [ob es sich auch um afrikanisches Zinn handeln könnte, AS] nicht weiter eingehen, die nur durch genaue Untersuchungen an Ort und Stelle erledigt werden kann, ich wollte nur überhaupt eine ungewöhnlich schöne Probe westafrikanischen Kunsthandwerks vorlegen. [Autor schließt Ausführungen über eine zweite Figur von Bafut, gesammelt von Glauning an, AS] Beide Schnitzwerke sind wohl als Portraits zu betrachten, einige Sicherheit darüber wird aber erst gewonnen werden können, wenn wir einmal in die Lage kommen, einen ethnographisch gut geschulten Reisenden zu längerem Aufenthalte nach dem westlichen Sudan zu senden, der keine andere Aufgaben hat, als allein nur ethnographische. (1903:430–432)

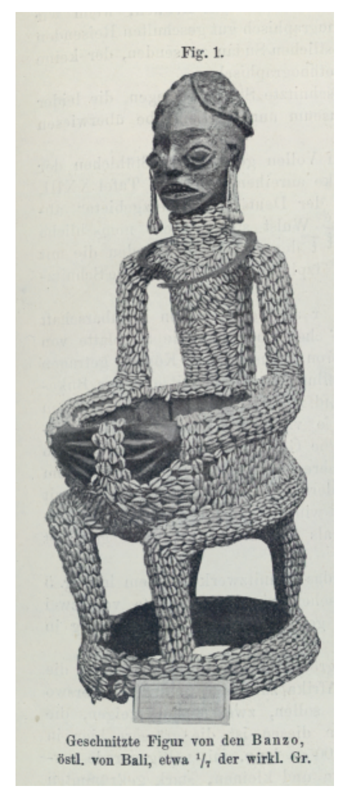


Abbildung 23: „Fig 1. Geschnitzte Figur von den Banzo, östl. von Bali, etwa 1/7 der wirkl. Gr.“ (Luschan 1903:431).

Diesen „ethnographisch gut geschulte Reisenden“ findet Luschan in Ankermann, der 1907–09 auf eine Forschungsreise ins Kameruner Grasland entsandt wird und von dort unter anderem mit ca. 1700 gesammelten Dingen zurückkehrte. Ngonnso‘/Schalenträgerfigur ist also ein wichtiges Glied in der Kette damaliger Sammelpraxen mit Fokus Grasland gewesen. In Bezug auf Jardines Interpretation von Museen als „‘Kalkulationszentren‘, die andere Aktionen steuern, deren Spuren in den jeweiligen Museen wieder zusammenlaufen“ verweist Laukötter auf die von „Völkerkundemuseen“ in Auftrag gegebenen Expeditionen, deren „Sammlungsergebnisse“ wieder ins Museum getragen wurden (Jardine 2001 zitiert nach Laukötter 2007:140).

Von 1904 bis 1964 wurde die Schalenträgerfigur gemäß meiner Recherchen weder ausgestellt noch veröffentlicht. Erst nach dem Umzug des Museums nach Dahlem und der Neuordnung der durch die Kriegswirren dezimierten Sammlung kam es zur Publikation durch Krieger (1965). Der Text findet sich als Kopie auf der Rückseite der Karteikarte und erwähnt erstmalig die Signatur sowie das Erwerbungsjahr und die um 2 cm reduzierte Höhe von 90 cm. Neu ist auch die Information, dass das „Halsband aus Messing fehlt“ (Krieger 1965:63), wie die Abbildung der Figur als Nr. 107 belegt.

Basierend auf einem Symposium mit dem Titel *The Aristocratic Traditions in African Art* der Columbia Universität im Jahre 1965 entstand ein Sammelband namens *African Art and Leadership,* in dem Rudy in einem Beitrag über *Royal Sculpture in the Cameroons Grasslands* die Schalenträgerfigur beschreibt und abbildet (1972:130–131). Das Wissen um die Existenz der Figur verdankt Rudy der Publikation Luschans oder Kriegers. Sie stellt die Figur in der Bildlegende wie folgt vor: „FIGURE 7.4. Tikar group, Banso (Nsaw) chiefdom. Large seated figure holding a bowl. His head is covered with a sheath of tinfoil, while his body and the bowl are covered with cowrie shells. […] Ht. 31.5” (80cm). Photograph: Museum.)“ (Rudy 1972:131). Weiterhin führt Rudy im Text aus:

> Figure 7.4 represents such a figure [holding a bowl, AS], which we know belonged to a ruler, since the body is completely covered with shells and the face is sheathed with a thin metal foil. Only chiefs' figures could be embellished in this way. It may well represent the ruler himself. (1972:131)

Die Ausführungen von Rudy finden Eingang ins Museum, da als Nachtrag auf der Karteikarte der Schalenträgerfigur zu finden ist: „Gehörte dem König oder er selbst (?) [sic], weil der Körper mit Kauris und das Gesicht mit Metallfolien überzogen ist“.[382] Somit kann der Nachtrag ohne Autorenangabe nun auf nach 1972 datiert werden und fällt in den Wirkungszeitraum der Kuratoren Krieger (1962–85), Koloss (1985–2001) oder Junge (2002–2015). Ich nehme an, dass es sich bei dem Autor der Notiz entweder um Krieger, der die Figur ab 1973 ausstellte oder um Koloss, der zum Grasland arbeitete und die Figur in einer Ausstellung im Jahre 1992 zeigte, handelte.

Die jüngste öffentliche Beschreibung und Abbildung der Schalenträgerfigur findet sich in einem Ausstellungskatalog, der die Schau *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa* begleitete, die vom 26.06.–27.08.1992 im Maastrichts Expositie en Congres Centrum, einem Messe- und Kongresszentrum, gezeigt wurde. Der Katalog wurde von der Kuratorin der Ausstellung Erna Beumers (Foundation Kings of Africa) und dem Leiter der Afrikaabteilung des Museums für Völkerkunde

---

[382] Rudy selbst verdankt diese Information dem Missionar und Sammler Afrikanischer Kunst Paul Gebauer, der ihr mündlich mitteilte: „[v]irtually all Cameroons images covered with beads, shells, and appliqué metals belonged to important chiefs“ (Rudy 1972:126, Fußnote 1).

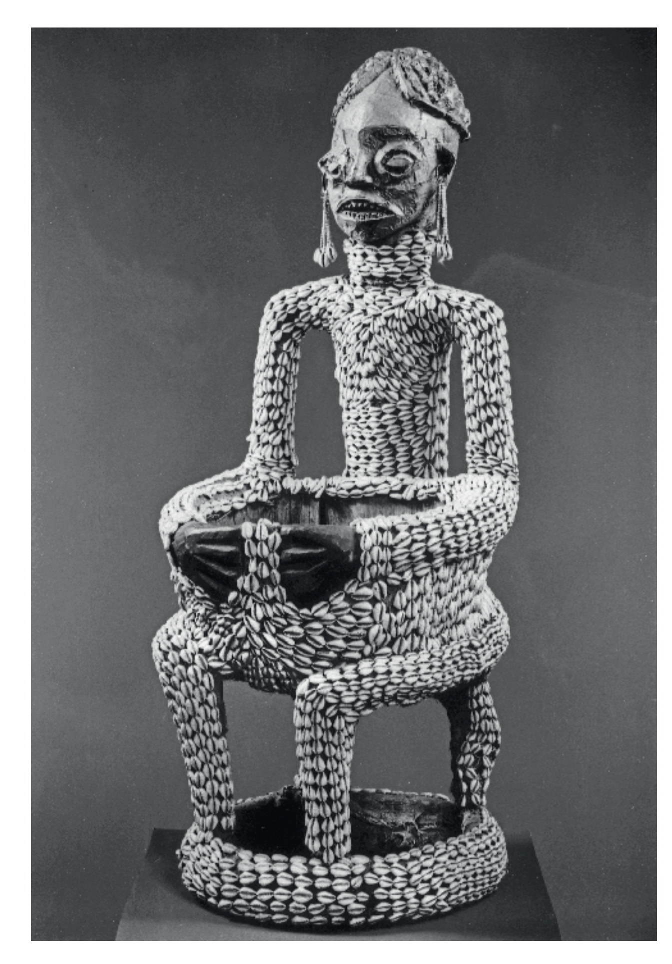


Abbildung 24: Objekt III C 15017, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ethnologisches Museum. Das Foto stammt wahrscheinlich aus den 1960er Jahren.

Berlin, Koloss, herausgegeben, da die ausgestellten Dinge allesamt als Leihgaben aus Berlin kamen (Beumers und Koloss 1992b:10). Die Schalenträgerfigur findet sich im Katalog wieder (Beumers und Koloss 1992a:ohne Seite, Abb. 10). In den Beschreibungen der Exponate findet sich als Teil des Abschnitts „Masks of the Tikar“ ein von Chilver verfasster Beitrag zur Schalenträgerfigur, den ich in Kapitel 5.5.1 diskutiere.[383] In den über 110 Jahren, die die Schalenträgerfigur im Berliner Museum seit 1903 bewahrt wurde, fand sie nicht nur Eingang in Publikationen, sondern ihr Standort hat sich auch immer wieder verändert.

---

383 Unter den 190 Dingen der Ausstellung aus diversen Ländern gibt es drei der Nso‘, deren Beschreibungen alle von Chilver verfasst wurden, die darüber hinaus keine weiteren Beiträge zu diesem Band liefert. Neben der „Schalenträgerfigur“ handelt sich um eine Maske (Inventarnummer III C 21073; Abb. 4) und einen Thron (Inventarnummer III C 23814; Abb. 27), die beide von Glauning – eventuell im Rahmen der Strafexpedition gegen die Nso‘ im Jahre 1906 – gesammelt wurden.

Standortwechsel

Da es von Seiten des Museums keine Dokumentation über den wechselnden Standort der Schalenträgerfigur vor 1999 gibt (außer dem auf der Karteikarte eingetragenen Standort), kann ich im Folgenden nur schlaglichtartig die Veränderungen in der gesamten Afrikasammlung, in der sich die Figur befand, nachvollziehen. Dennoch entsteht so ein Eindruck von der engen Verwobenheit des Dinges mit den historischen und sozio-politischen Umbrüchen im Museum und in Deutschland.

Luschan, der die Schenkung von Pavel entgegennahm, wurde nach Bastians Tod ab 1905 Direktor der Afrikanisch-Ozeanischen Abteilung. Durch das schnelle Anwachsen der Sammlungen gab es immense Platzprobleme. Bereits 1899 hatte Bastian einen Antrag auf einen Erweiterungsbau gestellt (Krieger 1973:107). Ab 1905 stand in Dahlem als Zwischenlösung ein „Schuppen" zur Verfügung, in den viele Dinge, eventuell auch die Schalenträgerfigur, ausgelagert wurden. Allerdings ging dieser Standortwechsel „auf Kosten der Gegenstände [...] da er bauliche Mängel (und dadurch bedingte Feuchtigkeit) aufwies" (Krieger 1973:109). Daher wurden einige Dinge wieder in das Haus an der heutigen Stresemannstraße (früher Königgrätzerstraße) zurückgebracht, welches 1886 als Museum für Völkerkunde eröffnet worden war (Westphal-Hellbusch 1973:29). Zumindest in der von Luschan erwähnten Sonderausstellung 1903 mit Neuzugängen des Museums wurde die Schalenträgerfigur im Museum in der Stresemannstraße ausgestellt.

Nach der Pensionierung Luschans übernahm Ankermann die Leitung der Abteilung bis 1915 und wurde 1916 – im „Geburtsjahr einer eigenständigen Abteilung Afrika" – dessen Leiter und gleichzeitig auch Direktor des Museums (Krieger 1973:110). Bei seinen Berechnungen für die erforderliche Fläche für die Afrikaabteilung im Jahre 1911 kam Ankermann auf ca. 5800 m² und ging von einer Trennung in Studien- und Schausammlung aus (Krieger 1973:110–111). Im Rahmen dieser Trennung, die dann später in Dahlem realisiert wurde, kam die Schalenträgerfigur ins Depot fernab der Öffentlichkeit. Die Vorkriegspläne für den Dahlemer Neubau, der für die Afrikaabteilung ein eigenes Gebäude vorgesehen hätte, wurden Anfang der 1920er Jahre reduziert, so dass der begonnene Bau lediglich überdacht und als Magazin für alle Abteilungen genutzt wurde (Westphal-Hellbusch 1973:32). Durch den Verkauf von „Dubletten" finanzierte Ankermann den Umzug der Afrikasammlung in das neue Gebäude in Dahlem, welcher sich von 1923 bis 1925 hinzog (Krieger 1973:118–119). Viele ähnliche Dinge, die man als „Dubletten" bezeichnete, wurden von Berlin aus (als zentralem Sammelpunkt für die Dinge aus den Kolonien laut Bundesratsbeschluss 1889) an andere Museen oder den Kunsthandel abgegeben. Da die Schalenträgerfigur aber nach wie vor im Museum ist, schließe ich, dass sie als einzigartig gesehen wurde und daher nicht für ein Entsammeln in Frage kam. Entweder gelangte die Schalenträgerfigur also 1923–25 nach Dahlem oder wurde mit den anderen ab 1906 eingelagerten Dingen des Dahlemer „Schuppens" in die neue Studiensammlung gebracht. Die Schausammlung in Dahlem eröffnete am 26.06.1926. Ob die Schalenträgerfigur unter den Ausstellungsexponaten war, konnte ich nicht eruieren.



Abbildung 25: Archivfoto aus der Dauerausstellung Afrika des Ethnologischen Museums (1973–1999). Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Der Zweite Weltkrieg bedingte dann die erneute Verpackung und stellenweise Auslagerung unter anderem der Afrikabestände. Schon 1934 wurde mit der Einteilung der Museumssammlungen in Dringlichkeitsstufen begonnen, die in Listen festgehalten werden sollten: „1) die ganz unersetzlichen Stücke" (sofort abzutransportieren), „2) ‚besonders wertvolle' Sammlungsteile" (an sicheren Stellen im Hause zu deponieren) und „3) alles übrige" (seinem Schicksal zu überlassen)" (Westphal-Hellbusch 1973:49). So wurden insgesamt rund 950 Kisten und 1031 unverpackte, größere Objekte, darunter der „überwiegende Teil der Großplastiken aus dem westlichen Afrika" an verschiedene Orte ausgelagert (Krieger 1973:125). Die Schalenträgerfigur war nicht darunter, wie der Stempelaufdruck „Berlin" im Hauptkatalog und auf der Karteikarte belegt. Teile der Sammlung wurden in den Kellern des Museums in der Stresemannstraße und in Dahlem aufbewahrt. Trotz dieser Schutzmaßnahmen wurden große Teile der Sammlung und ihre Dokumentation vernichtet. „(D)amit fiel der gesamte wissenschaftliche Apparat [der Abteilung Afrika, AS] bis auf den im Dahlemer Haus befindlichen Standortkatalog den Flammen zum Opfer" (Krieger 1973:126). Krieger schätzt 1973 die Kriegsverluste der Afrikaabteilung auf

ungefähr die Hälfte des Bestandes oder ca. 34 000 Dinge „vorwiegend aus dem westlichen Afrika“ (Krieger 1973:128–129).[384] Darin eingerechnet sind auch 3700 durch „Kriegseinwirkung nummernlos gewordene Gegenstände“ (Krieger 1973:129). Weitere Sammlungsteile wurden als Beutegut nach Russland abtransportiert. Wo genau in Berlin die Schalenträgerfigur den Krieg überdauerte, bleibt Spekulation. Denkbar ist, dass der Verlust ihres Messinghalsbandes im Rahmen der Kriegswirren geschah.

Zu den ersten Maßnahmen nach Kriegsende zählten Säuberung und Ordnung der verbliebenen Dinge, also auch der Schalenträgerfigur, sowie die Rekonstruktion des verlorengegangenen Inventarkatalogs und die Neuerstellung der Sammlungskartei (Krieger 1973:126). So ist wohl auch die heute erhaltene Karteikarte der Schalenträgerfigur zu dieser Zeit neu erstellt worden.

Der endgültige Umzug nach Dahlem, so Krieger, fand 1948 statt (1973:127).[385] Die Rückführung der in den westdeutschen Depots in Wiesbaden und Celle eingelagerten Dinge auf dem Luftweg durch die Alliierten – der Großteil für die Afrikaabteilung mit 612 Kisten – begann im Jahre 1956 (Krieger 1973:128). Die Bearbeitung der Rückführungen bezeichnet Westphal-Hellbusch als „Entdeckerjahre ganz besonderer Art, die neben manchen Enttäuschungen auch freudige Überraschungen brachten“ (1973:54). Einige Jahre nach der Gründung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz 1957 wurde der Museumskomplex Dahlem zum Zentrum der außereuropäischen Kulturen bestimmt. Im selben Jahr gab es eine Ausstellung mit dem Titel *Afrikanische Kunst*. Auf den noch existenten Archivfotos der Ausstellung ist die Schalenträgerfigur nicht abgebildet.

Bedingt durch die Erfahrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit Kriegers, der das Museum von 1962–1985 leitete, aber bereits seit Kriegsende dort arbeitete, begann dieser die Sammlungsbestände ab 1960 möglichst vollständig und bebildert zu publizieren: „Auf diese Weise soll der jetzige Bestand der Abteilung für alle Zukunft festgehalten und eine Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit gegeben werden“ (Krieger 1973:140). In diesem Rahmen wurde die Schalenträgerfigur im ersten Band *Westafrikanische Plastik* im Jahre 1965 veröffentlicht. In der am 29.10.1973 unter Krieger neu eröffneten Dauerausstellung Afrika des Museums wurden auch Dinge aus dem Kameruner Grasland gezeigt (Krieger 1973:136). Eine Recherche in den Ausstellungsfotos des Archives ergab, dass die Schalenträgerfigur Teil der Ausstellung war und bis 30.12.1999 dort gezeigt wurde.[386]

---

[384] Der Nachfolger Kriegers gibt den Verlust mit 10 000 Objekten an und führt aus, dass auch die „unersetzlichen Bestände“ des Archivs und die gesamten Fotobestände Kriegsverluste waren (Koloss 1999c:7).

[385] Erst im Jahre 1966 allerdings wurde das neue Studiensammlungsgebäude für die Abteilung Afrika in Dahlem fertiggestellt, so dass erst dann noch in den Magazinräumen des Altbaus und in einer ehemaligen Kaserne befindliche Kisten dorthin gebracht werden konnten. Die Registrierung, Säuberung und Ordnung dieser Dinge war 1973 noch nicht abgeschlossen (Krieger 1973:134).

[386] Ich danke Margareta von Oswald für den Zugang zu den von ihr angefertigten Kopien der Ausstellungsbilder. In der Dauerausstellung *Afrika. Kunst und Kultur. Meisterwerke afrikanischer Kunst,*

Unterbrochen wurde die Präsentation in Berlin nur von der Leihe nach Maastricht im Jahre 1992.[387] Beim Besuch eines Kameruners aus Kumbo „entdeckte" dieser die Statue schließlich in der Ausstellung in Berlin und nahm den Band *Westafrikanische Plastik I* mit der Abbildung mit zurück nach Kumbo (siehe Kapitel 5.3.1).

5.3 Der Hergang der Rückgabeforderung

Im Verlauf der Rückgabeforderung und der Vorgeschichte zu dieser Forderung treten einige Akteure in Erscheinung, die zum einen zu den Nso'-Eliten gehören und zum anderen Angehörige einer deutschen Universität sind. Sie alle präg(t)en das Leben der Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Vergleich zu den im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Akteuren auch außerhalb des Museums. VertreterInnen dieser beiden Gruppen traten als Mittler auf und beeinflussten das Rückgabegesuch wesentlich bis hin zu Ausarbeitungen von Briefen, die der Fon der Nso' unterzeichnete und gen Deutschland sandte. Die Rolle dieser Eliten, die bei den Nso' auch „Söhne und Töchter der Erde" genannt werden, habe ich in Kapitel 3.2.2 thematisiert. Darüber hinaus spielt neben MuseumsvertreterInnen die Stiftung Preußischer Kulturbesitz als besitzende Institution eine Rolle.

Im Rahmen meiner Feldforschung in Kamerun begegneten mir unterschiedliche Versionen, wie Nso'-Vertreter auf die Ngonnso' aufmerksam wurden und wer sie mit welchen Mitteln versuchte zurückzuerlangen.

5.3.1 „I was the one that named that object Ngonnso'" – Prof. Kishani

Bongasu-Tanla-Kishani, früher Dozent an der philosophischen Fakultät der Universität Yaoundé I aus Kumbo, der in Yaoundé lebt, „entdeckte" die Schalenträgerfigur bei einem Besuch in Deutschland 1974 in der Ausstellung des Ethnologischen Museums Berlin: „And there in front of me was Ngonnso'! I said right away, although I had not even read anything, that statue is from my place" (Interview Kishani, 11.05.2013). Er brachte Ausgaben der Museumspublikation Kriegers (1965) mit nach Kumbo, um sie dem Fon zu schenken und veröffentlichte das Foto aus dem Museumsband auf dem Einband seines Gedichtbandes *Konglanjo!* (Kishani 1988). Kishani beschreibt seine Rolle wie folgt:

> I alerted the Nso' about Ngonnso'. In 1985 I had to address the Lamnso' speaking group about the existence of Ngonnso'. And that is when the first drawing of Ngonnso' as a work of art by a contemporary artist was done. He

die 1999–2005 im Ethnologischen Museum gezeigt wurde, befand sich die Schalenträgerfigur nicht (Koloss 1999a).

387 Laut Kurator Fine hat sich der Standort des Dinges im Magazin seit 1999 einmal durch eine Umräumung verändert (E-Mail Fine, 16.09.2016).

> drew on a T-Shirt, on a cloth. I showed that cloth in the palace in 2008. Now the young generation got wind of Ngonnso‘ and put it in the first calendar with all the kings of Nso‘ around Ngonnso‘. (Interview Kishani, 11.05.2013)

Er sei es auch gewesen, der Kaberry und Chilver – die beiden Ethnologinnen, die jahrelang intensiv bei den Nso‘ geforscht haben – bei einem Besuch in London 1976 auf Ngonnso‘ aufmerksam machte (Interview Kishani, 11.05.2013). In ihren Werken findet sich jedoch keine Referenz zu Ngonnso‘.

Die Benennung des Dinges als Ngonnso‘ geht auf Kishani zurück. Erst nach jahrelangen Recherchen unter anderem durch Gespräche mit älteren Nso‘ benannte er die Figur auf dem Einband seines Buches 1988 als Ngonnso‘: „On Konglanjo! I put the glottal stop under the picture on the cover with my own hand as proof that I was the one that named that object Ngonnso‘ after my homework I’ve done on Ngonnso‘“ (Interview Kishani, 11.05.2013). Somit ist dem Palast durch Kishani seit spätestens Mitte der 1980er bekannt, dass sich die „Ngonnso‘“ getaufte Figur in Deutschland befindet.

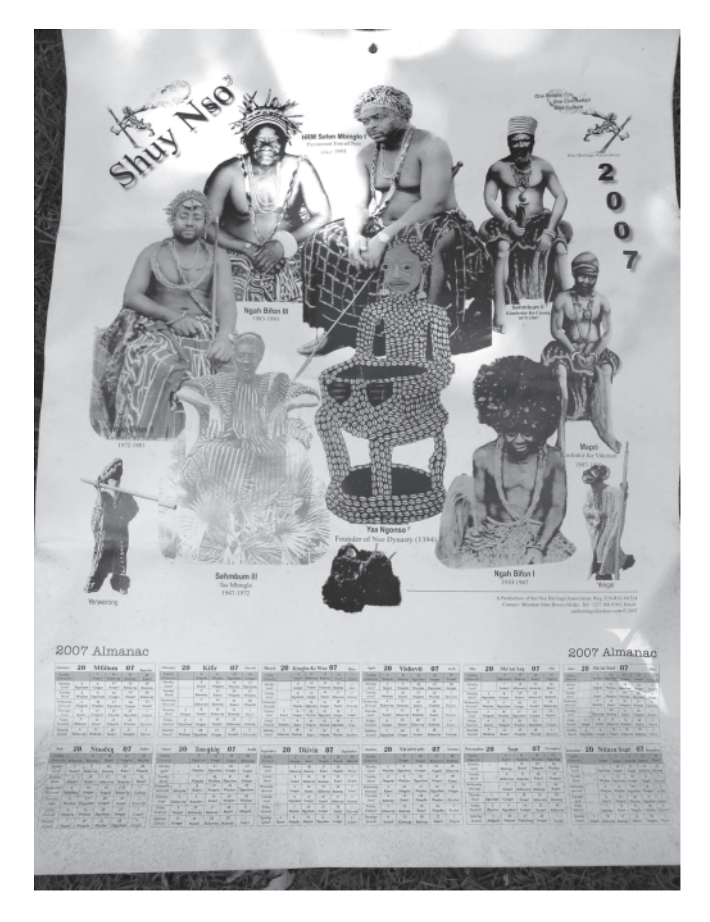


Abbildung 26: Ausschnitt aus dem Lamnso‘-Kalender aus dem Jahre 2007 mit Ngonnso‘ inmitten wichtiger Afon der Nso‘. Foto vom Kalender AS, zur Verfügung gestellt von Bongasu-Tanla-Kishani, Nso Heritage Foundation.

5.3.2 „The likes of me are a spent force in these matters“ – Prof. Tangwa

Entgegen der Erzählung Kishanis, dass er derjenige gewesen sei, der Bild und Beschreibung des Dinges zurück nach Kumbo brachte, beruft sich Godfrey B. Tangwa, Professor und ehemaliger Leiter der Philosophischen Fakultät der Universität Yaoundé 1, in einem Beitrag der Sonderausgabe *Ngonnso* der Nso‘ Development Association (NSO‘DA) auf Chilver, die von der Ngonnso‘ berichtet hätte, sowie das Studium der Feldnotizen von Kaberry und einen Beitrag von Fanso (Tangwa 2012:7). Die Nennung der ersten beiden Quellen verwundert, da in keinem der Bücher der beiden Autorinnen der Name Ngonnso‘ erscheint, nicht einmal in der Beschreibung des Dinges selbst im Katalogbeitrag zur Ausstellung *Kings of Africa* von Chilver (1992).
Als Stipendiat der Humboldt-Stiftung hielt sich Tangwa 1998 in Deutschland auf. Im Vorfeld verfasste er mit Paul Mzeka (†) und Gabriel Mbinglo (†), beides Nso‘-Prinzen, einen Brief, den sie dem Fon zur Unterschrift vorlegten und den Tangwa mit nach Deutschland nahm. Den Inhalt gibt Tangwa wie folgt wieder:

> […] By this appeal, I, Seem Mbinglo I, Fon of Nso‘, am earnestly imploring any personality or institution of good-will, in a position to do so, to help secure the return from Germany of *Ŋgonnso’* and my royal ritual cap, *ntara’*.
>
> Ŋgonnso’ literally means young lady of Nso’. In reality it is a carved beaded statue of the founder of the Nso’ Kingdom (population today: c. 300,000). The object was actually seized from my grandfather Seem II (1880–1907) who without the use of force by the Germans, would have never parted with the statue of the Foundress of the Nso’ Kingdom, also regarded and revered as the first Queen Mother of his Kingdom.
>
> Although several other things (royal stools or acava’, royal necklaces, etc.) were forcefully taken away by Pavel in 1902 and Houben who followed him in 1905, the items on which I place primordial value and which I earnestly seek […] are the statue of my Kingdom’s Foundress, Ŋgonnso’, and the cap (ntara’) which my illustrious grandfather used during sacrifices to my ancestors. I am reliably informed that these historic objects of my people and Kingdom (whose photos are hereby attached) are presently in the Linden Museum in Stuttgart, Germany.
>
> These two objects are – as they have always been – very important for mobilizing Nso’ people for both cultural and development activities. I would therefore consider the return of the two objects a very good gesture of friendship of the German people – especially as I envisage the performance, by the Nso’ people, of traditional rituals to heal the scars of the early Nso’-German encounter before the forthcoming first centenary (2002) of that encounter.
>
> After discussing my feelings and convictions with my people, they are very excited about the prospect of recovering these historic symbols and are

> already making appropriate arrangements as to how to care for them, when these recovery efforts succeeded.
>
> I strongly commend and bless in advance whoever assists, in whatever manner, in the accomplishment of this task, which is of immense importance to myself and my people and the entire Kingdom of Nso'. HIS ROYAL HIGHNESS; FON SEHM MBINGLO I, FON OF NSO' (zitiert nach Tangwa 2012:7–8)

Wer genau dann diesen Brief in Deutschland vorgelegt bekam, konnte ich nicht eruieren. Tangwa beschrieb seine mit dem Brief und seinem Aufenthalt verknüpften Erwartungen wie folgt:

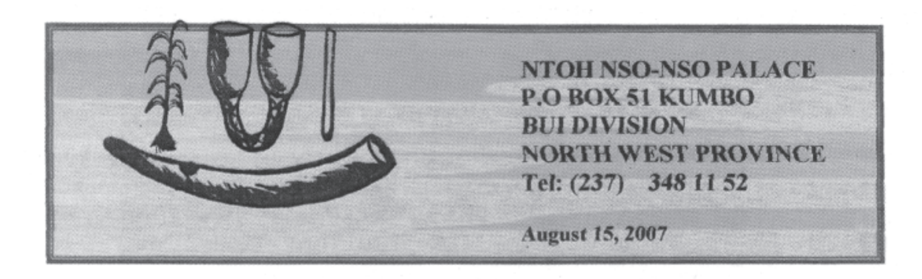
> We thought that the Germans, who were in possession of it, would be understanding because the Fon was only asking for that, he wasn't asking for everything. And there was the issue of the war between the Germans and the Nso'. Since that war ended the matter had not been settled. In Lamnso' they call this ceremony *kiman'*. You accept what had happened. You don't deny any of it. Whatever faults have been committed are admitted and then the matter is ritually buried and settled. And nobody will be referring to it again. Therefore peace is made between the two parties. (Interview Tangwa, 21.04.2013)

Die Hoffnung auf Versöhnung zwischen den Nso' und den Deutschen sowie die Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen wurden von einigen Gesprächspartnern mit der Rückgabe verknüpft (Interview Fanso, 10.05.2013).

Fotografien und Informationen über die Ngonnso' erhielt Tangwa nicht von Kishani, sondern von Chilver, die er später auch in Oxford besuchte. Ihre Äußerungen zur Ngonnso' erinnerte Tangwa wie folgt: „[s]he herself was of the candid opinion that the theft of the object was a blessing in disguise because, had it remained in Kimbo, it would long have been eaten by termites and that there was as yet no facility in which it could safely be preserved at home" (2012:8).

Unterstützt wurde die Initiative der Bitte um Rückgabe in Deutschland von Ulli Beier († 2011), dem Begründer des Iwalewa-Hauses in Bayreuth, welches seit 1981 außereuropäische Kunst und Kultur einem breiteren Publikum vorstellt und seiner Frau und Künstlerin Georgina Beier.[388] Da beide dann aber nach Australien emigrierten und Gabriel Mbinglo als Kontakt zum Palast des Fon und Anwalt verstarb, wurde das Gesuch nach dem Aufenthalt Tangwas in Deutschland 1998 zunächst nicht weiter verfolgt. Im Gespräch mit der Vertreterin des Justiziariates der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und dem Kurator des Ethnologischen Museums, Abteilung Afrika wussten beide, auch auf Basis der Akten zum Vorgang, nichts von den in den 1990er Jahren gestellten Forderungen (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016).

388 http://www.iwalewahaus.uni-bayreuth.de/de/about/index.html <05.01.2019>.


NTOH NSO-NSO PALACE
P.O BOX 51 KUMBO
BUI DIVISION
NORTH WEST PROVINCE
Tel: (237) 348 11 52

August 15, 2007

Through: The Provincial Delegate of Culture
North West Province, Bamenda

To : His Excellency
Minister of Culture Yaounde

Subject: **RECOVERY OF OUR SOUL STATUE: NGONNSO'**

Your Excellency,

I am the paramount Fon of Bui with a population of nearly 300.000 people. In 1902, the paramountcy was conquered by the Germans and the palace looted. Among the several items looted was the statue of the founder of the tribe, presently preserved in a Berlin Museum.

The royal house of Nso' like those of Bamoum and Bafia originates from Tikar in the West Province of Cameroon. Unlike the two others, the Nso' royal family that migrated to the present site was led by a princess called Ngonnso' after whom the tribe is named.

Long before the conquest by the Germans, the Nso' people had produced a carved beaded statue of the founder of the tribe that was used for sacred purposes on behalf of the whole tribe. Since its looting, dramatic calamities frequently occur and all are attributed to the lose of the "Soul of the country" as I and my people believe.

The first of such calamities was the sudden and totally unexpected death of Sehm II the Fon of Nso in 1907 shortly after visiting the Germans in Bamenda. His successor died three years after and since then, most Fons of Nso' have lasted for just a few years. We trace this to the fact that the spiritual cord that binds us to our ancesetors has been disconnected by the absence of the statue of the founder of the tribe.

The second category of dramatic incidents believed to originate from the said absence, is the frequent poor food production arising from late or insufficient rainfall. It is interpreted by us as an expression of the anger of Ngonnso' for being left in a strange land for years.

Finally, peace which reigned in the tribe for long is no more. There are conflicts all over my fondom, some leading to bloodshed and others to the destruction of property.

Your Excellency, to end all these calamities, my entire people and I appeal to you to intervene by assisting us through the means you have at your disposal to retrieve the soul of our land and return it to us so that tranquility, peace and productivity may once more prevail in my fondom.

Accept your Excellency, my greetings and those of my people.

His Royal Highness
The Fon of Nso'
Sehm Mbinglo 1

Enc:
Photograph of Statue of Ngonnso'

Abbildung 27: Brief von HRH Fon Sehm Mbinglo 1 an den Kultusminister in Yaoundé, 15.08.2007 (Tangwa 2012:10).

In den 1990er Jahren kam es noch zu einer Übereinkunft unter den Akteuren, dass nach Lokalisierung und Identifizierung der Ngonnso' die Forderung durch UNESCO, die kamerunische Regierung und die kamerunische Botschaft in Deutschland weiterverfolgt werden sollte (Tangwa 2012:8). So wandte sich der Fon dann auch im Jahre 2007 durch den Provincial Delegate of Culture in Bamenda an den Kultusminister des Landes in Yaoundé und legte den Fall der Rückgabeforderung mit Bitte um Unterstützung dar. Der Brief vom 15.08.2007 trägt den Titel *Recovery of Our Soul Statue: Ngonnso'* (Tangwa 2012:10).

Auf dieses Gesuch erhielt der Fon nie eine Antwort (Interview Bulami, 07.04.2013). Staatliche Stellen unterstütz(t)en das Rückgabegesuch des Fon nicht. Gründe dafür wurden mir im Interview mit der Direktorin der Abteilung *Patrimoine* (Kulturelles Erbe) Marthe Darisca Medou des Kameruner Kultusministeriums (Ministère de l'Information et de la Culture) nicht genannt (Interview Medou, 05.12.2012). Dennoch kamen jedes Jahr RepräsentantInnen der Regierung zur Cultural Week, einer Veranstaltung, in der die zurückgeforderte Statue eine große Rolle spielt. Auf dessen staatliche Registrierung warten die Nso' und leiteten alle Publikationen und Berichte an die Regierung weiter – ohne Reaktion: „We have been crying to them and telling them that they are not helping us for the national patrimony, which is our culture. We need that support to do better things" (Interview Bulami, 07.04.2013).

Auf Einladung des Bundespräsidenten Köhler (im Amt 2004–10) zu einem internationalen Diskussionsforum ging Tangwa 2008 erneut nach Deutschland und nutzte die Gelegenheit, dem Bundespräsidenten einige Dokumente über die Ngonnso' zu geben und ein kurzes Gespräch zum Thema zu führen. Da Köhler als „ein Mann seines Wortes" galt und versprochen hatte, die Angelegenheit zu untersuchen, war Tangwa hoffnungsfroh: „I was waiting patiently and confidently for good news about the return of Ŋgonnso' to Nso'" (2012:9). Gerade als er einen Erinnerungsbrief im Jahre 2010 verfassen wollte, erfuhr Tangwa, dass Köhler zurückgetreten war (2012:9). Laut Tangwa war Paul Mzeka an dem Abfassen des ersten Rückgabegesuches beteiligt.

5.3.3 Paul Mzeka

Entgegen der Aussagen einiger Nso' wie Fanso und Kishani, dass sie schon immer von Ngonnso' als ihrer Gründerin gewusst hätten, betonte Mzeka, Lehrer und Umweltaktivist, im Interview, dass Ngonnso' erst seit den 1980er Jahren prominent geworden sei. Er selbst habe von ihr in einer Publikation der Prinzessin Rabiatou Njoya der Bamun aus Foumban erfahren, deren Geschichte auf Nchare Yen, den Bruder von Ngonnso', zurückgeht (Njiasse Njoya Aboubakar et al. 1984). Nach Erscheinen dieser Publikation betrieb Mzeka Nachforschungen zur Ngonnso' in Foumban (Interview Mzeka, 25.04.2013).

Mzeka bestritt im Gespräch, gemeinsam mit Tangwa einen Brief verfasst zu haben und bezog sich auf ein Treffen mit dem Fon bei dem auch Kishani dabei gewesen sei, der die ganze Sache sehr emotional sehen würde und sogar überlegte, die Figur

zurück zu stehlen (Interview Mzeka, 25.04.2013). Dies wies Kishani entrüstet zurück und meinte, dass man ihn als den „Entdecker der Ngonnso'" jetzt nur aus dem Bild haben wolle, um sich durch eine eventuelle Rückgabe persönliche Vorteile, etwa vom Fon, zu sichern (Interview Kishani, 11.05.2013). An der Abfassung des Briefes *Recovery of Our Soul Statue: Ngonnso'* von 2007 war Mzeka beteiligt (siehe Kapitel 5.3.2).

5.3.4 NSO'DA – Nso' Development Association

Die Struktur und die Aktivitäten der Entwicklungsorganisation NSO'DA sind komplex.[389] In Bezug auf die Rückgabeforderung sind Mitglieder von NSO'DA, vor allem der Generalsekretär Edward Bulami, der auch Privatsekretär des Fon und Lehrer ist, stark involviert. Aber auch Tangwa, Kishani und Mzeka sind oder waren aktive Mitglieder der Organisation oder eng mit ihr verbunden. NSO'DA organisiert die Ngonnso' Cultural Week, die bei der Popularisierung der Ngonnso' und des Rückgabegesuchs eine wesentliche Rolle spielt (siehe Kapitel 5.3.4). Das Motto von NSO'DA „One People, one Culture, one Identity" verbindet dessen früherer Generalpräsident Shey Banmbuh mit der Ngonnso' wie folgt: „Mother Ngonnso solemnly calls on all of us to be one people, to have one culture and one identity" (Shey Banmbuh, Bulami und NSO'DA 2010:5). Die von Nso'-Historikern wie Fanso betriebene Geschichtsschreibung des Diebstahls der Ngonnso' durch Houben oder oft allgemein durch „die Deutschen" findet sich in den populären Liedern des NSO'DA Mitglieds und Sängers Shey Yungsi wieder: „And when you listen to one of my songs I am accusing the Germans that looted the palace and set it on fire for taking Ngonnso'" (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).[390]

Unterstützung bei den mehrfachen Versuchen der Eliten, Ngonnso' zurückzuerlangen, erhalten diese vermehrt auch durch die Diaspora, von denen viele VertreterInnen jährlich zur Ngonnso' Cultural Week „nach Hause" kommen: „And the Nso' people that are in the diaspora all over the world they have been following this with keen interest. It is not only those that are under the direct authority of the Fon here. They would be very happy if it were to happen" (Interview Tangwa, 21.04.2013). NSO'DA gibt die Publikation *Ngonnso' – Journal of Culture, Art and Development* heraus, die eine Plattform für Recherchen und Meinungen zu Ngonnso' – sowohl der historischen Person als auch der Statue – darstellt. Diese Publikation

[389] Auf NSO'DA bin ich bereits in Kapitel 3.2.2 eingegangen. Außer Acht lasse ich hier diverse interne Probleme und Machtkämpfe. Für einen tiefergehenden Einblick in die Organisation verweise ich auf den Bericht des *NSO'DA Enlarged Executive Meeting* in Nkongsamba am 11.04.2015 unter http://sheytatah.dk/nsoda-report-at-nkongsamba-april-2015 <05.11.2018>.

[390] Shey Yungsi als aktives Mitglied von NSO'DA eröffnete z. B. das Jahrestreffen der Organisation 2014 mit der Nso' Hymne *Nsii Njong* (https://groups.yahoo.com/neo/groups/MBAVDA/conversations/messages/1660 <05.11.2018>). In einem seiner Lieder, welches er mir im Interview vorsang, bittet er Ngonnso' endlich zurück nach Hause zu kommen, so wie *Afo-a-Kom* (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).

wird ebenfalls von der Diaspora unterstützt. Im Jahre 2012 etwa wurde das Journal in Kanada gedruckt. Neben dem äußerst aktiven Bulami, der auch meine Forschung als Gegenüber und Paraethnograph bereicherte, und mit der weltweiten Diaspora in Austausch steht, ist auch Verkijika Fanso als aktives NSO'DA-Mitglied zu nennen, ein ehemaliger Professor der Geschichte der Universität Yaoundé I sowie Direktor der Abteilung Kulturerbe des Kamerunischen Kultusministeriums (1995–2000).[391] Fanso und Bulami planten gemeinsam das neue Palastmuseum, um Ngonnso' nach der Rückkehr adäquat aufbewahren zu können (siehe Kapitel 5.5.3). Die für den Bedeutungszuwachs von Ngonnso' zentrale Veranstaltung ist die von NSO'DA organisierte Ngonnso' Cultural Week.

Ngonnso' Cultural Week – *„Now everywhere they only talk about Ngonnso'"*

In den Jahren 1976, 1980, 1986 und 1996 fanden im Nso'-Land kulturelle Veranstaltungen namens *Ngam Lee Wong* statt:

> When we started these cultural activities some years ago, they were talking of the cultural week – the *Ngam Lee Wong*. And when the notion of Ngonnso' being the first queen mother who brought the people from Tikar became more important the idea was brought up – as the Bamuns do, as many other people do – why don't we have a festival to remember this leader. (Interview Mzeka, 25.04.2013)

Federführend war hier Bulami, der Generalsekretär von NSO'DA und Privatsekretär des Fon, der nach einigen Reisen und Museumsbesuchen die Idee entwickelte, das Festival 2008 umzubenennen und unter das Motto von NSO'DA „One People, one Culture, one Identity" zu stellen.[392] Unterstützt wurde er unter anderem von Mzeka:

> We started the Ngonnso' Festival and people were never sure of what Ngonnso' really was. So what inspired me was, when you are Christian you are so because of Jesus Christ as the founder. And since I knew Ngonnso' was the founder of Nso' Land, I said we better call that festival Ngonnso' because the founder incarnates our cultural world view. So I did a document and that's how the name was changed. And that is how it has become so popular just

391 Fanso, einer der führenden anglophonen Historiker Kameruns, veröffentlichte zahlreiche Publikationen zur Geschichte und Kultur der Nso'. Er arbeitet unter anderem eng mit Chilver und Kaberry sowie mit Chem-Langhëë etc. zusammen, mit denen er auch gemeinsam publizierte. Zu nennen sind hier u. a. folgende Publikationen: Fanso und Chem-Langhëë (1996), Chem-Langhëë und Fanso (2008), Fowler und Fanso (2009), Chem-Langhëë und Fanso (2011) und Fanso und Chilver (2011).

392 Zu seinen Aufgaben sagte er: „The day-to-day management of the place is in my hands. The office correspondences, the activities of Ngonnso', I designed all of them. Presently I act as his private secretary" (Interview Bulami, 17.04.2013).

> because of that name! And it has caused so much research and so many things to come up because of that! This idea of calling the festival Ngonnso‘ has even come a long way to bring some appeasement on the land. Whenever they are starting it they have to perform sacrifices at the Baobab, which is protected. (Interview Bulami, 10.04.2013)

Die Cultural Week gebe die Möglichkeit „to communion with the Nso people, to savour the greatness of their throne, incarnate in their FON and spiritual leader, a source of their cultural and national pride“ (Royal Invitation Ngonnso‘ Cultural Festival 2013). Die Cultural Week und das Fontum sind also aufs engste verbunden, wie einmal mehr die gleichzeitigen Feierlichkeiten zum 20. Thronjubiläum des Fon im Jahre 2013 zeigten. Das Programm umfasste 2013 unter anderem Gottesdienste, Rituale, Maskentänze *(Jujus),* Performances der Geheimgesellschaften *Ngwerong* und *Ngiri* sowie der Kriegsloge *Manjong,* traditionelle Spiele und Fußball, Musikkonzerte, die Wahl der *Miss Ngonnso‘,* eine Ausstellung über traditionelle Medizin, Diskussionsrunden und Kunstausstellungen (Royal Invitation Ngonnso‘ Cultural Festival 2013: Activities). Im Rahmen des Festivals wurden und werden traditionelle Autoritäten, wie Afon aus den Nachbarstaaten oder der Sultan der Bamun, sowie RegierungsvertreterInnen empfangen. Auch viele „Töchter und Söhne des Landes“ kehrten und kehren aus den großen Städten Kameruns oder der Diaspora in Übersee für das Festival zurück. Zudem soll die Veranstaltung TouristInnen anziehen und die „gefährdeten kulturellen Werte“ für die jüngere Generation bewahren: „[…] this festival aims at exposing and selling the identity of the Nso people in the global market [and it aims at, AS] reviving and celebrating the endangered cultural values of the Nso people for the younger generation“ (Shey Banmbuh, Bulami und NSO‘DA 2010:16).

Durch die Umbenennung des Festivals im Jahre 2008 erhielten die Gründerfigur Ngonnso‘ sowie ihr Abbild eine zentrale Rolle in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens. Neben der Errichtung eines Denkmals im Palastvorhof gibt es seit 2010 eine die Cultural Week begleitende Publikation namens *Ngonnso‘* (herausgegeben von NSO‘DA), einen traditionellen Ngonnso‘ Kalender in Lamnso‘, ein Diskussionsforum Wirtschaft namens Ngonnso‘ Development Forum (NGONDEF), die *Miss Ngonnso‘* und den omnipräsenten Stoff mit einer Ngonnso‘-Abbildung, der von vielen Nso‘ vor allem zu feierlichen Anlässen getragen wird.[393]

Bulami fasst zusammen: „Now everywhere they only talk about Ngonnso‘“ (Interview, 17.04.2013). Er freute sich darüber, dass die jüngere Generation nun über ihre Gründerin Bescheid wisse: „There are so many children, the younger generation that didn’t know anything about Ngonnso‘. Many of them now know. If you

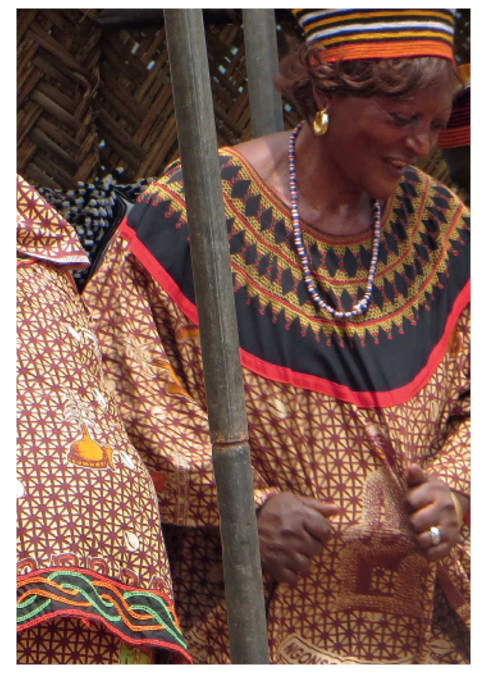
[393] Für die Herausgabe der Publikation sei die Finanzierung schwierig, so Bulami. Die Ausgabe 2012 finanzierte Fanso mit ca. 5000 Euro, die ihm durch den Verkaufserlös von 3000 CFA pro Heft zurückgezahlt werden sollten. Ab 2013 werde dann jemand aus der Diaspora in den USA die Publikation übernehmen, die 2012 in Kanada gedruckt wurde (Interview Bulami, 17.04.2013).





Abbildung 28 bis 31: Darstellungen der Ngonnso' auf traditioneller Festkleidung bei einem Fest in Ndop, 20.04.2013, Fotos AS.





go to any quarter they will tell you a story about Ngonnso'. They will tell you she is either in the palace [as replica, AS] or in the German museum" (Interview Bulami, 10.04.2013). Somit dient das Festival neben vielen anderen Zwecken auch dem Vorantreiben der Rückgabe der Ngonnso': „[…] the Nso people believe that the Ngonnso Cultural Festival will provide an avenue for them to make a clarion call for a return of this very precious symbol" (Shey Banmbuh, Bulami und NSO'DA 2010:16).

Eine Maßnahme, die einen Teil des sozialen Lebens der Ngonnso' darstellt, war die Errichtung einer sogenannten „Replik", die ich im Folgenden beschreibe.

„Replik" – „Now they know how she looks like"

Ein Mitglied von NSO'DA, der Geschäftsmann Monyuyta-a Pius, gab im Jahre 2008 einige Wochen vor der ersten Ngonnso' Cultural Week eine „Replik" der Ngonnso'/Schalenträgerfigur beim Bildhauer Mbinkar Ralph Nyuydzeyuf in Auftrag.

Als Vorlage diente das Museumsfoto aus der Publikation von Krieger (1965), welches in Mzeka abgedruckt ist (1990:8). Für eine Bezahlung von 650 000 CFA (ca. 1000 Euro) fertigte der Bildhauer die „Replik" aus Zement an. Auch die Kauris formte er aus Zement und bemalte sie dann.

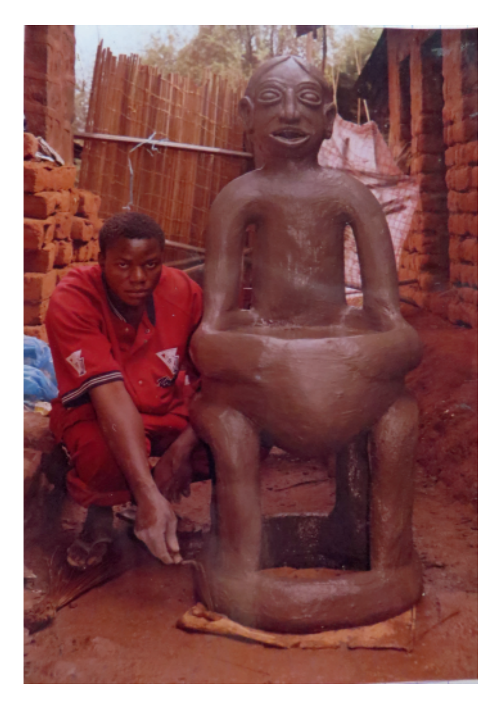
Der Auftraggeber schenkte die „Replik" nach Fertigstellung dem Palast, wo sie im Vorhof des Palastes *(maandze nggay)* auf einem vom Bildhauer gefertigten Sockel errichtet wurde. Zur Symbolik des Sockels sagte Bulami: „The four hands are symbolizing the four corners of the land. The whole land is supporting Ngonnso' that she should keep the Nso' land alive and green. That tells you that the whole land is behind her as a founder of the land" (Interview Bulami, 17.04.2013). Vor der Enthüllung im Rahmen der Cultural Week wurde die „Replik" mit königlichem Tuch *(ndzey njav),* einem der Paraphernalia für Würdenträger wie die Königinmutter oder *Yeefon,* bedeckt.[394] Somit wurde die „Replik" als *Yeefon* „installiert" gemäß den Ritualen wie sie Fanso und Chem-Langhëë beschreiben (2011:351–352, siehe Kapitel 5.5.1). Die „Replik" trägt allerdings kein Halsband *(kwang),* so wie es Königinmütter tragen.

Zur Enthüllung waren staatliche VertreterInnen wie der *Governor* der Region Nordwest, der *Regional Delegate of Culture* und der *Senior Divisional Officer* des Bezirkes Bui anwesend. Der Bildhauer wurde mit einem Titel geehrt. Einige Nso' hätten gedacht, dass es sich um das Original handelt, aber dann wurde bekannt gegeben, dass der Bildhauer es gefertigt hätte, um an das Original in Deutschland zu erinnern (Interview Nyuydzeyuf, 15.04.2013). Bulami beschreibt die Ereignisse wie folgt:

[394] Für weitere Ausführungen zur Rolle der *Yeefon* verweise ich auf Fanso und Chem-Langhëë (2011:351–352) und Goheen (1996:33). Zur Rolle des Königstuches als einem der 15 Insignien traditioneller Würdenträger verweise ich auf Knöpfli (2008:134–136).

> We started the Ngonnso‘ Festival and people were never sure of what Ngonnso‘ really was. Before they were ignorant! So of us who already had some idea about the picture we wanted everybody to know. And while it is there it is constantly reminding the people about the original one. The day it was uncovered you should have seen the emotions around. We mounted it in the night and then covered it with the royal cloth so in the morning everybody already saw it there. Thousands of people were standing there so when it was opened you even saw some people crying. So we said no, we should rather make the people understand that this is a replica and not the original and that the original is somewhere and that we are fighting for it to come back. (Interview Bulami, 10.04.2013).

Für den Bildhauer handelte es sich um eine Auftragsarbeit für die er kein besonderes Wissen über Ngonnso‘ benötigte (Interview Nyuydzeyuf, 15.04.2013). Er könne nach Messungen eine exakte Kopie des Originals herstellen.[395] Auf meine Frage, warum



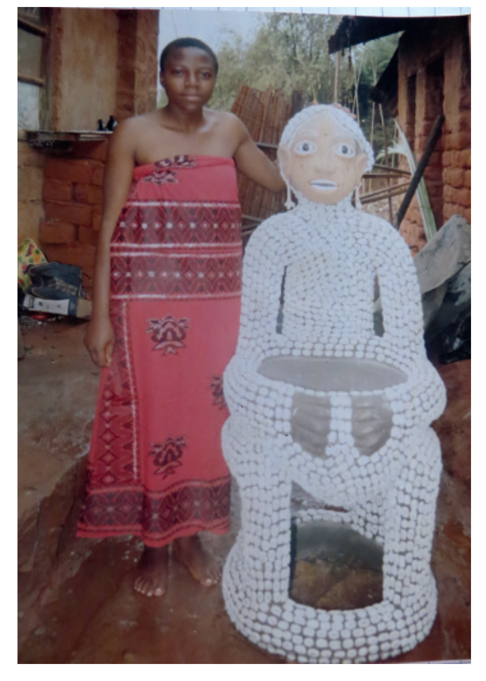


Abbildung 32 und 33: Mbinkar Ralph Nyuydzeyuf während der Arbeiten an der „Replik“ der Ngonnso‘ im Jahre 2008. Schwester des Bildhauers mit der fertiggestellten „Replik“, beide Fotos vom Foto AS, zur Verfügung gestellt von Mbinkar Ralph Nyuydzeyuf, Fotograf unbekannt.

[395] Ein traditioneller Bildhauer, der auch bei NSO‘DA aktiv ist, sagte im Gespräch, dass die Bildhauergilde aussterben würde, da Arbeiten für den Palast zwar Ehre, aber kein Geld einbrächten (Interview Bivir Cosmas Bivir, 19.04.2013).

man es dann zurückwolle, antwortet er: „They want this particular one because there is something secret in it, something hidden" (Interview Nyuydzeyuf, 15.04.2013). Die „Replik" diene dazu, so viele Gesprächspartner, die Erinnerung an das Original wachzuhalten. Sie sei wie ein Foto. Es sei gut, dass sie da sei, um die Leute zu erinnern, denn es sei ein Zeichen der fortwährenden Unterdrückung, dass Ngonnso' noch immer in Deutschland sei (Interview Chin Fon, 13.04.2013). Als ein Ding des Palastes konnte die „Replik" symbolträchtig nur im Palast errichtet werden:

> It should be seen by anyone. As a mother, as the founder of the land, she must hold an imposing position in the palace. We can't take the statue of such a great founder and put it in some hidden corner. Anyone coming to the palace should know that this is the founder of the land. (Interview Bulami, 17.04.2013)

Nicht nur die „Replik" wurde vor der Cultural Week 2008 errichtet, sondern auch der Palast wurde auf Basis der Ideen Bulamis und Finanzierung Monyuyta-a Pius, „traditionalisiert": „I saw that our palace was not having that traditional look. I said we already have the structure but we need to make it look traditional. I was the one collecting it and coordinating all of that and that's how they got all of that beautiful work" (Interview Bulami, 17.04.2013). Diese Revitalisierung und „Traditionalisierung", welche ich vor dem Hintergrund des „neo-traditionalen Häuptlingtums"



Abbildung 34:
Die „Replik" im Jahre 2008 vor der Enthüllung bedeckt mit königlichem Tuch *(ndzey njav),* Foto vom Foto AS, zur Verfügung gestellt von Mbinkar Ralph Nyuydzeyuf, Fotograf unbekannt.



Abbildung 35: Die „Replik" im Palastvorhof in Kumbo fünf Jahre später, 15.04.2013, Foto AS.

in Kapitel 3 beschrieben habe, ist eng mit der Rückgabeforderung verknüpft, da Ngonnso'/Schalenträgerfigur als der Inbegriff der „Nso'-Tradition" durch die Akteure der neuen Eliten wie NSO'DA und den Fon etabliert wird.

Dennoch beschreibt Bulami die Rolle von NSO'DA in der Rückgabeforderung als die eines Akteurs unter vielen, der lediglich momentan im Vordergrund sei, da er über „moderne" Netzwerke verfüge. Sollte Ngonnso' zurückkehren werden aber andere Akteure in den Vordergrund treten:

> NSO'DA may take the lead because in the modern way it knows where to go and whom to contact. But when it will finally be coming you will discover that there is *Manjong*. Those are the people that will stand in front to receive it because you can't take this kind of thing straight to the Fon. Those people must receive it since they are the warlords. They will pass it on to the Fon. You will not believe the movements in the society. There is also the *Mtaar' Nso'* who have to perform sacrifices on it again for it to be reinstated in that position. Then *Ngwerong* and *Ngiri* must come out also using one of their *Jujus*. And the women groups will come out. It will not be the sole responsibility of NSO'DA. No! You will discover that NSO'DA will just have a speech to

> make. The mayor must be there, government authorities must be there and so on. (Interview Bulami, 17.04.2013)

Nach der Darstellung einiger wichtiger Mittler der Nso'-Eliten, die die Rückgabeforderung aktiv vorantreiben, gehe ich im Folgenden auf die deutschen UnterstützerInnen der Forderung ein und beleuchte die Reaktionen der besitzenden Institution in Berlin auf das Gesuch und damit verbundene Aktivitäten.

5.3.5 Die Osnabrücker Psychologinnen und die Stiftung Preußischer Kulturbesitz – „Wir haben nie in Frage gestellt, dass es hierhin gehört"

Durch eine Doktorandin der Nso' am Institut für Psychologie der Universität Osnabrück kam der Kontakt von VertreterInnen des Lehrstuhls nach Kumbo im Jahre 1997 zustande. Daraufhin wurden verschiedene interkulturelle Projekte zu frühkindlicher Entwicklung im Vergleich zwischen Deutschland und den Nso' durchgeführt.[396] Dies geschah unter der Projektleitung von Heidi Keller, der Inhaberin der Professur für Entwicklung und Kultur, die seit 2014 im Ruhestand ist. Ab 2001 war Dr. Bettina Lamm an der Durchführung der Projekte in Kumbo beteiligt und immer wieder mehrere Monate vor Ort. Als Lamm dann im Jahre 2008 erneut in Kumbo war, sah sie erstmals die neu errichtete „Replik" der Ngonnso' vor dem Palast. Im Rahmen eines Treffens von Lamm und Keller mit dem Fon, in dem die weitere Unterstützung des Projektes der Universität Osnabrück versichert wurde, bekamen die beiden Hochschulmitarbeiterinnen den Auftrag, die Ngonnso', welche die Deutschen mitgenommen hätten, zurückzuholen:

> Wir haben das irgendwie nicht in Frage gestellt oder auch nicht gedacht, dass wir eine Wahl haben, sondern akzeptiert, dass das jetzt unsere Verpflichtung ist, der wir nachkommen. […] Wir dachten auch, dass wir hier forschen dürfen und dass wir auch willens und bereit sind, da was zurückzugeben. Wir haben nie in Frage gestellt, dass es hierhin gehört und dass es auch nicht rechtmäßig in Deutschland ist. (Interview Lamm, 23.04.2013)[397]

Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland kontaktierte Keller den Abteilungsleiter Afrika des Ethnologischen Museums Berlin Junge (2002–2015), der nach Übersendung eines Fotos der „Replik" der Ngonnso' bestätigte, dass dieses Ding im Museum sei. Im Nachhinein erst erfuhren die Osnabrücker davon, dass die Nso' bereits durch Kishani, Tangwa und die Beiers wussten, dass sich die Ngonnso' in Berlin

---

[396] Für nähere Informationen zu den Einzelprojekten verweise ich auf http://nifbe.de/das-institut/forschung/entwicklung/projekte <05.01.2019>. Die Forschungsstelle Entwicklung, Lernen und Kultur des Niedersächsischen Instituts für frühkindliche Bildung und Entwicklung schloss am 01.01.2016.

[397] Darüber hinaus wurden die beiden gebeten, ein *Health Center* in Kovifem zu errichten, welches sie in den folgenden Jahren in Zusammenarbeit mit der NGO SHUMAS bauten und im Jahre 2015 eröffneten.

befindet und fanden es dann verwunderlich, warum sie erneut bestätigen sollten, wo die Statue zu finden sei (Interview Lamm, 23.04.2013). Nach weiterem Kontakt mit dem Museum erhielt Keller eine E-Mail, dass man nicht mit ihnen, sondern nur mit dem Fon direkt verhandeln würde:

> Sehr geehrte Frau Professor Keller,
> Herr Dr. Junge hat mir die Korrespondenz mit Ihnen weitergeleitet, da bei der Stiftung Preußischer Kulturbesitz die Bearbeitung von Rückgabeforderungen beim Präsident angesiedelt ist.
>
> Nach Rücksprache hier im Haus möchte ich Sie bitten, dem König von Nso zu erklären, dass Sie einer anderen Einrichtung als der angehören, die das Stück verwahrt und damit nicht in der Position sind, sein Anliegen zu befördern. Bitte bieten Sie ihm an, falls dies gewünscht wird, den Kontakt zur Stiftung herzustellen und versichern Sie ihm, dass die Stiftung bereit ist, in einen unvoreingenommenen Dialog einzutreten, ohne dass dadurch eine Entscheidung in der Sache bereits vorweggenommen werden kann.
>
> Ich hoffe, dass Sie damit auch aus der etwas misslichen Lage befreit werden, Ansprechpartnerin für eine Sache zu sein, die Sie nicht lösen können […]. Im Auftrag, Carola Thielecke, Referentin im Justiziariat (E-Mail Thielecke, 24.07.2009)

Die Reaktion in Osnabrück darauf war: „Die haben uns total abgewiegelt mit ihrer ersten Antwort; so nach dem Motto mit uns reden sie darüber nicht“ (Interview Lamm, 23.04.2013). Die Nachricht über den Aufenthaltsort und die Notwendigkeit, ein vom Fon verfasstes Gesuch nach Berlin zu senden, überbrachte Keller 2009 in Kumbo. Dieser Brief wurde dann 2011 fertiggestellt und nach Berlin gesendet. Dies kommentierte Lamm wie folgt:

> Mir war einfach klar und das hat sich dann ja nachher bestätigt, dass es einfach ein Jahr gedauert hat, bis die Nso‘ selbst einen Brief verfasst haben. Das ist halt die Methode, etwas zu verhindern, weil die im Museum wissen, dass so ein Kontakt hier den Leuten viel schwerer fällt. (Interview Lamm, 23.04.2013)

Der Brief verknüpfte das Wohlergehen der Nso‘ und des Fontums mit der Statue der Ngonnso‘ im Museum, die als „Totem“ und Symbol der Herrschaft des Fon bezeichnet wird (Brief von HRH Fon Sehm Mbinglo I, 05.01.2011). In dem Brief forderte der Fon als traditionelles und spirituelles Oberhaupt die Statue zurück. Deren Abwesenheit erfordert stete Opfergaben und Rituale und verursacht Gefahren wie Unfrieden, Desaster und Verluste von Menschenleben. Durch die geforderte Rückgabe der Statue, die als Gründerin der Nso‘ bezeichnet wird, sollen diese Probleme behoben werden. Um der Forderung Nachdruck zu verleihen, beruft sich der Fon auf internationale Normen der Friedens- und Konfliktlösung, die die Achtung von Individualrechten fordern. Auf welche völkerrechtlichen Normen er sich dabei

genau bezieht, wird nicht deutlich. Das Gesuch schließt mit der Zusicherung dauerhafter Freundschaft im Falle der Rückgabe und königlichem sowie göttlichem Segen ab.

Im Brief des Fon an den Direktor der „Stiftung Preussischer Volturbesitz. Hauptuerwaltong“ vom 05.01.2011 heißt es:

> SUBJECT: A FERVENT APPEAL FOR THE REPATRIATION OF THE NGONNSO ORIGINAL STATUE FROM YOUR MUSEUM
>
> -Considering the fervent attachment my people have for their culture and tradition,
> -considering that a single destruction or loss of one of the totems representing traditional values in my Fondom could be disastrous to the wellbeing of my people,
> -Considering that over a century, my people and I have been living under a permanent appeasement sacrifice to the gods of the land for the absence of the totem representing the Fonship,
> -Considering that more lives and more disasters are threating the land because of the permanent absence of this statue representing the very being and essence of life to my people,
> -Considering that the return of peace in my land depends on the return of this very symbol of the institution of the Fonship,
> -Considering the strong desire of my people to live with and communion in spirit and form over the symbol of their founder,
> -Considering that, the symbol in your museum in itself is a symbol of the traditional authority of my people and the very source of their existence,
> In conformity with the international norms on peace and conflict resolutions that call for the respect of individual rights,
> -Considering your genuine intentions of preserving the various rich cultures of the various peoples of the world.
> In my capacity as the traditional and spiritual leader of my people of the Fondom of Nso,
>
> APPEAL
>
> I therefore make a fervent appeal to you and to your institution and the stakeholders of the renowned Museum to put their heads together and see how you can help me and my people come out of this situation.
>
> I know you are capable of doing so because the will is there. I promise you that you would have created a permanent friendship ties with my people with your concerted decision to return to us that our most cherished symbol and the very symbol of our existence.

May you receive the Royal and divine blessings of me and my people today, tomorrow and in your endeavors.

Yours sincerely

HRH SEHM MBINGLO II

PARAMOUNT FON OF BUI DIVISION (Brief HRH Fon Sehm Mbinglo 1 an die Stiftung Preussischer Kulurbesitz, 05.01.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami)

Diesen Brief beantworte der Vizepräsident der Stiftung Preußischer Kulturbesitz Schauerte am 17.08.2011 wie folgt:

Your Royal Highness,

Regarding your letter of 5 January 2011 I regret to inform you that we are not able to return the Ngonnso Statue as requested. We have examined the legal situation carefully and have come to the conclusion that there can be no doubt that the statue has become the legal property of our organisation. As we are a public/state museum, we are not permitted to deaccessionize pieces once they have become the property of our institution, unless there is a specific law that allows us to do so. However, in this case there is no law permitting such a return.

The only thing we could offer you would be to return the statue to Cameroon as a loan and for a limited period in time. This however would only be possible if, for the duration of the stay, the statue was kept in a museum which complies with international museum standards, as we are obliged to ensure that pieces in our collection are kept under conditions which ensure their conservation.

Should you have the opportunity to travel to Berlin, we would of course be happy to welcome you here and introduce you to our collections. (Brief Schauerte an Sehm Mbinglo II, 17.08.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami)

Dieses Schreiben stellt fest, dass die Stiftung Preußische Kulturbesitz heute rechtmäßige Besitzerin der Statue ist und dieses Eigentum eine Deakzession rechtlich unmöglich macht. Angeboten wird als Lösung eine Leihgabe der Statue, die allerdings internationale Museumsstandards voraussetzen würde. Der Brief schließt mit einer Einladung in die Sammlungen, falls der Fon die Möglichkeit habe, nach Berlin zu reisen. Den die Rückgabe ablehnenden Brief der Stiftung beantworte der Fon am 25.09.2011 wie folgt:

It was with much interest that I read your letter of 17th August 2011 titled […]. In fact, my people and I were impressed by your willingness to co-operate with us though regretting the restraint coming from the absence of a „Legal situation" that permits you „to deaccessionize […]". We, however, are gladdened by the fact that despite the absence of „a specific law […]" you still found an alternative solution. This goes a long way to portray your readiness to and understanding in fostering our long-standing historical ties though this statue. We believe that the Cameroon Government and the Nso Fondom will be more than ready to co-operate with you so that the statue should be kept in a museum with international standard once here. Sir, in this light and considering that the Nso people through this statue, consider you as partners, we would therefore be appreciative if you bring you outstanding technical know-how, expertise, financial might to bear on my Fondom, so that our endeavour at having a museum with international standard become a reality. This will go a long way to insure that this piece in your collection and ours „are kept under conditions which ensure their conservation". I would be very glad to visit your museum, with members of the Nso Cultural and Development Association so as to really see your collections and the standards you offer so as to have a notion of the standards you expect from us back here, if offered the opportunity. Sir, on behalf of the Nso people, I wish to inform you and you members, that the Ngonnso Cultural Festival 2011 will run from December 26 through January 2 2012, in my Fondom. This is always an opportunity to communion with the spirits of the ancestors at the helm of which is Ngonnso, the founder of the Fondom. If your tourism calender permit you to visit Africa, then do not hesitate to make the Nso Fondom one of your destinations in Cameroon. This would give you the opportunity to understand the value the Nso people attach to Ngonnso, whose statue we are talking about. While hoping for fruitful negotiations,

I remain Yours
Sehm Mbinglo 1

Paramount Fon of Nso (Brief HRH Fon Sehm Mbinglo 1 an den Vizepräsidenten der Stiftung Shauerte [sic], 25.09.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami)

In diesem Schreiben äußert sich der Fon diplomatisch geschickt beeindruckt über die Bereitschaft zur Kooperation und das Finden einer Alternativlösung trotz fehlender rechtlicher Rahmenbedingungen. Er glaube, dass sowohl die Kamerunische Regierung als auch das Nso‘ Fontum kooperieren, um internationale Museumsstandards für die Statue sicherzustellen. Dabei werde die technische und finanzielle Hilfe der Stiftung benötigt. Nach einer Einladung zum Ngonnso‘ Cultural Festival, um die Bedeutung der Ngonnso‘ besser zu verstehen, geht der Fon abschließend auf die

Einladung Schauertes ein, der er gerne gemeinsam mit Mitgliedern von NSO'DA folgen würde, wenn die Gelegenheit angeboten würde. Seitdem hat es seitens der Stiftung Preußischer Kulturbesitz – Staatliche Museen Berlin kein Antwortschreiben gegeben.

Das Engagement der Osnabrücker setzte sich fort. Am 12.10.2011 besuchten sie die Ngonnso' im Museum, wo sie ihnen nach vorheriger Anfrage in einem Raum außerhalb des Magazins von einer Restauratorin gezeigt wurde. Dort machten sie Fotos, die sie dann mit nach Kumbo brachten. Den Kontakt mit dem Museum hat Lamm als freundlich empfunden. Die erstmalige Begegnung mit der Ngonnso' beschreibt sie wie folgt: „Das war schon bewegend, einfach wissend, was sie den Leuten hier bedeutet. Ich fand das schon aufregend, die dann leibhaftig in Berlin zu sehen, da sie hier den Leuten so wichtig ist und wir hatten jetzt das Privileg, sie zu sehen" (Interview Lamm, 23.04.2013).

Im Rahmen der Cultural Week Ende 2011 / Anfang 2012 lernten sie Edward Bulami kennen, den Lamm im Vergleich zu den „alten Männern" als sehr aktiv bezeichnete (Interview Lamm, 23.04.2013). Anlässlich dieser Veranstaltung brachten sie auch die von ihnen gemachten Fotos von der Ngonnso' aus dem Museum mit. Diese gaben sie zunächst nur dem Fon, da sie nicht sicher waren, wer diese Bilder sehen darf und wie mit ihnen weiter verfahren werden soll. Nach der Übergabe wurden die Fotos allen von der Bühne aus gezeigt und die Osnabrückerinnen bejubelt: „Da wurde das eben auch ganz groß gefeiert und öffentlich gesagt, diesmal haben sie das Bild gebracht, nächstes Mal die Ngonnso'! Auch wenn jetzt niemand so explizit gesagt hat, du musst es zurückbringen ist ja diese Erwartung auf jeden Fall da" (Interview Lamm, 23.04.2013).

Bulami, einer der Hauptorganisatoren des Festivals erklärte, warum die Fotos den Menschen gezeigt wurden:

> We presented them to the people because many people didn't have a good picture about what the Ngonnso' was all about since they only saw the replica. When we presented the real picture of it, there was great excitement. The old one [taken from Krieger's 1965 publication, AS] we have kept in our office at the NSO'DA secretariat. We are using it when somebody comes and is curious about the real picture of Ngonnso'. After that year anything we now come out with we just used this picture from the office. We are no more using the one from the replica. (Interview Bulami, 10.04.2013)

Weiterhin trug Keller dem damaligen Bundespräsident Christian Wulff (im Amt 2010–12), den sie als Osnabrücker kannte, den Fall vor. Lamm vermutete im Interview, dass Wulff die Statue gerne öffentlichkeitswirksam zurückgegeben hätte. Sein vorzeitiger Rücktritt beendete aber sein Engagement (Interview Lamm, 23.04.2013). Auch im Jahre 2011 kontaktierten israelische Mitarbeiter des Projektes (Frau Keller war dort vernetzt) ihre Botschaft in Yaoundé und auch Keller wandte sich an die deutsche Botschaft dort. Am 24.05.2011 erhielt Keller folgende Antwort auf ihre



Abbildung 36: Edward Bulami, Bettina Lamm, Shey Wilfred Banmbuh und Studentin Johanna Teiser (von links) bei der Cultural Week 2012. Banmbuh hält das gerahmte Bild der Ngonnso‘ in den Händen, welches Lamm mit nach Kumbo brachte, 16.01.2012, zur Verfügung gestellt von Bettina Lamm.

Bitte „[u]m Unterstützung der Botschaft bei der Rückführung der heiligsten Statue des Volkes der Nso nach Kamerun“:

> Bei dem von ihnen geschilderten Fall handelt es sich um keinen Einzelfall, aufgrund der reichen historischen und kulturhistorischen Beziehungen zwischen Kamerun und Deutschland besteht natürlich auch seitens der Botschaft großes Interesse an einer einvernehmlichen Lösung. In diesem Sinne würde die Botschaft Jaunde anregen, die Statue im Rahmen einer Leihgabe für eine bestimmte (oder auch unbestimmte) Zeit nach Kamerun zu geben.
>
> Vielleicht ist dies ein für die Stiftung Preußischer Kulturbesitz annehmbarer Vorschlag.
>
> Mit freundlichen Grüßen
>
> Philipp Rößler
>
> Geschäftsträger a. i. (Brief Botschaft der Bundesrepublik Deutschland Jaunde an Keller, 24.05.2011)

In Reaktion auf dieses Schreiben, welches Keller nach Kumbo weiterleitete verbreitete Edward Bulami, der Generalsekretär von NSO'DA im Juni 2011 die Nachricht, dass Ngonnso' bald zurückkehren werde:

> NSO'DA is happy to inform all Wirfon that in reaction to the complaint lodged by NSO'DA, Nso' friends from Germany and Israel and HRH the Fon of Nso' on the 14th of February 2011, the German Embassy has recognized the presence of the Ŋgonnso' statue in the German Museum, (the first formal recognition), and has proposed the return of the statue to the Cameroon Gov't considering the great historical relations binding the two nations. According to the letter from the Embassy the statue could be handed to the Cameroon Gov't on loan for a determined or undetermined period of time. (Diplomatic language we hope). […]
>
> In a further move our German Partners have met the German President and discussed the matter with Him and he has promised to call the Owners of the museum to talk it out with them. […]
>
> On behalf of the Nso people the NSO'DA EXCO under Shey Wilfred Banmbuh is requesting all Nso sons and daughters who have useful advice to give to NSO'DA to do so with all dignity as our victory in this mission will be a collective affair. (Bulami 2011 zitiert nach Tangwa 2012:6)

Tangwa aber warnte in Reaktion darauf in seinem Beitrag vor frühzeitigem Optimismus und riet zur Diskretion. Seine Erfahrungen aus seinem Engagement in den 1990er und 2000er Jahren fasste er wie folgt zusammen:

> Lessons: very few Westerners, let alone Germans, can stand talk about the return of such things to the rightful owners; things would be perhaps easier were those objects in the keeping of the German government; those actually keeping them have a full and fierce sense of private ownership; it might be easier to offer and buy them, but the asking price will be such that we may need to sell the entire Kingdom of Nso' and its occupants to afford it. […] The likes of me are a spent force in these matters. (Tangwa 2012:7)

Die Vertreterin des Justiziariates der Stiftung Preußischer Kulturbesitz sagte im Interview, dass die Stiftung weder von der Botschaft noch vom Auswärtigen Amt informiert wurde und drückte Verwunderung über diesen getätigten Schritt aus (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016). Auf meine Nachfrage bestätigte das Auswärtige Amt, dass es eine Akte zu dem Fall führen würde, deren letzter Eingang der Antwortbrief der Stiftung Preußischer Kulturbesitz an den Fon 2011 war.

> Das AA war damals zu dem Schluß gekommen, dass ein Rückgabeanspruch nicht bestehe oder jedenfalls nicht belegt sei, da die Erwerbsumstände nicht bekannt seien, also auch keine Indizien für einen gewaltsamen oder auf sonsti-

> ge Weise illegitimen Erwerb vorlägen. […] Ferner war das AA der Auffassung, dass weder aus politischer noch aus moralischer Sicht Gründe vorlägen, die für oder gegen eine Rückgabe sprechen würden. (E-Mail Fabri, 25.05.2016)

Da sich trotz all des Engagements der Osnabrücker und Tangwa keine baldige Rückgabe abzeichnete und der Austausch von Briefen von den Osnabrückern als unzureichend empfunden wurde, trat Keller 2011/12 mit einem ihr bekannten Rechtsanwalt namens Christoph von Berg, der sich in seiner Kanzlei auch mit Restitutionsfällen beschäftigt, in Kontakt. Dieser könne aber nur vermitteln, da er ja kein Mandat habe (Telefongespräch von Berg, 16.02.2016). Berg telefonierte mit der Leiterin des Justiziariats der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, was folgenlos blieb. Weiterhin unternahm er keine Schritte, riet den Osnabrückern aber von Öffentlichkeit ab, da dies die Verhandlungsposition verschlechtere (Telefongespräch von Berg, 16.02.2016).

Daher stoppten die Osnabrücker eine Kinderbildaktion, die 2012 in Schulen Kumbos gestartet wurde und bei der die Kinder Bilder von der Ngonnso' mit der Bitte um Rückgabe malten. Drei dieser Bilder hätten sie gerahmt dem Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz Parzinger gesendet, aber nie eine Antwort erhalten (Interview Lamm, 23.04.2013).

Im Jahre 2012 trat ich an die Osnabrückerinnen heran, die mir bei einem Besuch den Fall und die von ihnen getätigten Schritte darlegten. Nach Beratschlagung mit allen Involvierten willigten sie ein, dass ich im Jahre 2013 in Kumbo eine Feldforschung zum Fall der Ngonnso' durchführen könne, da auch Frau Lamm zu diesem Zeitpunkt vor Ort sei. Von meiner Forschung versprachen sie sich eine Weiterentwicklung des Falles in Richtung Rückgabe, eventuell auch durch neue Forschungsergebnisse bei den Recherchen, zu denen ihnen die Zeit fehle (Interview Lamm und Keller, 30.10.2012).

Im Anschluss an meine Forschung versuchte ich erneut, den Abteilungsleiter Afrika Junge am 12.12.2013 zu sprechen, der bei einem kurzen Gespräch im Flur wegen Zeitmangels seinerseits sagte, dass er nach Rücksprache mit Frau Kathman vom Justiziariat keine Informationen zu dem Fall herausgeben dürfe, da der Fall noch nicht abgeschlossen sei. Er meinte dann aber doch, dass er 2012 einen Bericht geschrieben habe, der der Stiftung Preußischer Kulturbesitz nun vorliege, worin er seine Recherchen zu den Erwerbungsumständen der Schalenträgerfigur darlege. Es sei nicht mehr nachvollziehbar, wie Pavel an die Figur gekommen sei, aber er bestreite die Version, dass Houben im Juni 1902 die Figur bei Abrennen des Palastes geraubt hätte. Grundlegend gebe es also rechtlich keine Veranlassung die Statue zurückzugeben. Eine Dauerleihgabe bei entsprechenden Museumsstandards vor Ort sei aber in der Diskussion, wobei der Fon anerkennen müsse, dass das „Objekt" der Stiftung Preußischer Kulturbesitz gehöre. Angesprochen auf die spirituell-religiöse Bedeutung der Figur sprach er von einem „klassischen Fall von Revitalisierung" (Interview Junge, 12.12.2013). Entgegen der Darstellung von Tangwa und Bulami, dass Ngonnso' von Houben gestohlen wurde, äußerte Junge Zweifel an diesem „Diebstahl", da Pavel die Figur überbrachte, der in „friedlicher Mission" in Kumbo war.



Abbildung 37: Kinderbild der Ngonnso' mit Bitte um Rückgabe an die Stiftung Preußischer Kulturbesitz und Motto von NSO'DA, zur Verfügung gestellt von Bettina Lamm.

Im einem Interview mit Fanso bestand dieser auf der Version des Diebstahls der Ngonnso' durch Houben (Interview Fanso, 10.05.2013). Fanso betonte im Gegenzug im Hinblick auf die Zweifel des Museums, dass Pavel die Statue geplündert hätte, den Mangel an Quellen für eine Schenkung: „There is no local document even in the archives in Yaoundé or Buea suggesting that Pavel received gifts in the Nso' palace that included Ngonnso' when he visited in 1902" (E-Mail an AS, 22.02.2016). Auch Tangwa sagte, dass es kein Geschenk gewesen sein könne, da es dem Fon nicht erlaubt sei, solche königlichen Dinge, an wen auch immer, zu verschenken (Interview Tangwa, 21.04.2013). Der Fon äußerte sich dazu in seinem Rückgabegesuch aus den 1990ern: „[w]ithout the use of force by the Germans [my grandfather, AS] would have never parted with the statue of the Foundress" (siehe Kapitel 5.3.2). Der Deutsch sprechende Kishani hingegen betrieb nach seiner „Taufe" der Ngonnso' eigene Recherchen und betonte, dass Ngonnso' nicht gestohlen wurde: „No, it was not stolen. It was from Pavel and he never waged a war here. If it was brought by him, it was a gift." (Interview Kishani, 11.05.2013).

Die Vertreterin des Justiziariates der Stiftung Preußischer Kulturbesitz bestätigte im Gespräch 2016, dass auf das zweite Schreiben des Fon aus dem Jahre 2011, also seit vier Jahren, seitens der Stiftung keine weitere Reaktion erfolgte, da man zwar den Bericht Junges zur Kenntnis genommen habe, dieser aber 2015 in den Ruhestand ging, so dass man hatte abwarten wollen:

> Uns war es wichtig, dass wir eine Antwort absenden hinter der Herr Fine [Nachfolger Junges, AS], der den Fall ja nun begleiten wird, voll und ganz stehen kann. Wir können auf jeden Fall über Alternativlösungen nachdenken, die das Justiziariat ja dann auch etwa im Falle einer Leihgabe vertraglich begleiten würde, aber wichtig ist dabei für uns auch die Zusammenarbeit mit den Fachkollegen vom Ethnologischen Museum hier. Das geht Hand in Hand. Wenn wir mit den Fakten ein Stückchen weiter sind, werden wir uns da beraten. (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016)

Man habe aber von dem zweiten Schreiben den Eindruck gehabt, dass das „Angebot einer Leihe" nicht auf offene Ohren gestoßen sei, weil es den „Zweck der Göttin aus der heutigen Sicht nicht erfüllt", auch da der Fon das Objekt ja wieder in rituellen Gebrauch nehmen wolle und eine Aufbewahrung in einem Museum mit internationalen Standards nicht das sei, was er sich vorstelle (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016). Grundsätzlich bestätigte Thielecke die von Junge gemachten Angaben, die auf Basis von Recherchen den Schluss zulassen, dass Ngonnso'/Schalenträgerfigur durch Pavel nicht im Rahmen von Kriegshandlungen gesammelt oder gestohlen wurde und daher „nicht gegen damals gültiges Recht verstoßen" wurde (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016). Daher sei es für die Stiftung laut Thielecke:

> [s]chwierig, weil wir ja auch nicht ohne Not deakzessionieren können. Wir haben einen Stiftungsauftrag, der bedeutet, dass wir unsere Sammlungen zu

> bewahren haben. Und das heißt, wenn es keine rechtlichen Gründe gibt, können wir Dinge auch nicht aus der Sammlung herauslösen. Ohne rechtliche Grundlage wäre eine Abgabe eine Untreue. (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016)

Nichtsdestotrotz sei man, so Thielecke, „daran interessiert, offen darüber zu reden und eine Lösung zu finden, die den Interessen beider Seiten Rechnung trägt. Wir sind offen dafür, uns zu unterhalten und zu hören, was die andere Seite dazu zu sagen hat“ (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016). Da das schriftliche Medium wohl nicht der geeignetste Weg wäre, auch weil auf so unterschiedlichen Ebenen argumentiert würde, sei es am besten, Herr Fine würde nach Kumbo fahren, da man dann „gemeinsam tragfähige Ideen entwickeln“ könne. Kurator Fine zeigte sich sehr interessiert an einem Forschungsaufenthalt in Kumbo, zumal sein Forschungsschwerpunkt auf dem Nachbarkönigreich der Bamun liegt und sich auch hinsichtlich der materiellen Kultur der beiden Gebiete zahlreiche Unterschiede zeigen würden: „Nso‘ hat eine ästhetisch andere plastische Tradition als viele andere Königreiche und es wäre für mich sehr interessant zu sehen, inwieweit ein Austausch zwischen Berlin und Nso‘ möglich wäre“ (Interview Fine, 14.03.2016). Einen genauen Zeitplan für eine solche Reise gebe es allerdings noch nicht (Interview Thielecke und Fine, 14.03.2016).

Auf meine Frage, ob man den Erwerb von Dingen im Kontext von Strafexpeditionen nicht in die Nähe kriegerischer Handlungen und Einschüchterung rücken kann, sagte der Kurator Fine im Interview: „Die politischen Verhältnisse im Grasland sind sehr komplex. Man kann nicht davon ausgehen, dass nur weil die Deutschen Krieg gegen ein Königreich geführt haben, das immer als Bedrohung von allen anderen verstanden wurde“ (Interview Fine, 14.03.2016). So hätten sich die Bamun gefreut mit den Deutschen gegen die Nso‘ in den Krieg ziehen zu können.

Grundlegend scheint auch Fine davon auszugehen, dass es sich bei der Rückgabeargumentation des Fon hinsichtlich der Bedeutung der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur um eine „Umdeutung einer Ahnenfigur in einen Gott“ handele, ähnlich wie beim *Afo-a-Kom* (Interview Fine, 14.03.2016).

> Bei dem Objekt, was wir hier haben, bin ich mir relativ sicher, dass es diese Bedeutung ursprünglich nicht hatte. Soweit ich weiß, findet es sich in keiner der Publikationen zur Geschichte der Nso‘ aus dem frühen oder mittleren 20. Jahrhundert. Aber jetzt wird es als solches verstanden, das ist sicher. (Interview Fine, 14.03.2016)

Nach der Darstellung von am Hergang der Rückgabeforderung beteiligten Akteure mit Fokus auf Mittlern der neuen Eliten in Kamerun und UniversitätsmitarbeiterInnen in Deutschland diskutiere ich nun eingehender die Rolle des Fon im Rahmen der Forderung.

5.4 Der Fon und die Rückgabeforderung – „The power of the Fon would be greatly enhanced"

Die gesellschaftliche Organisation der Nso' in einem zentralisierten Königreich unter der Führung des Fon und staatlicher Institutionen ist gekennzeichnet von internen und externen Problemen wie Unabhängigkeitsbestrebungen einzelner Sub-Königtümer oder der Abwanderung der jungen Generation und Eliten (in die Städte oder nach Übersee) (siehe Kapitel 3).[398] Die weltlichen und geistlichen Aufgaben des Fon Mitte des letzten Jahrhunderts beschreibt Kaberry wie folgt:

> The Fon is a sacred paramount chief: he is the overlord of all Nsaw territory […] With the high priests and priestesses he performs sacrifices to the royal ancestors and to God. One of his praise-names is 'God', for on him the welfare of the country depends, and through his performances of sacrifices the fertility of the country and its people is ensured. He is also 'Father' to his people […] he is also responsible for and accountable to his people. He is a source of welfare and well-being […]. (1959:373)

Noch 1963 wurde die Aufgabe des Fon in Nso' hauptsächlich als die der Harmonisierung beschrieben, so Chilver (1990:245). Heute ist diese idealtypische Beschreibung, falls sie es jemals war, wohl nicht mehr haltbar. Der Fon ist *Paramount Chief* mit Absegnung der Regierung, die Ausführung vieler Rituale ist – laut Rückgabegesuch durch die Abwesenheit der Ngonnso' – gestört, Wohlergehen und Fruchtbarkeit des Landes sind eingeschränkt. Die Krise, in der sich das Fontum befindet, wirft Legitimitätsfragen auf.

Die Institution des Fontums der Nordwest-Region Kameruns bezieht ihre Legitimität aus einer Ursprungsmythe. Mythen und mit der Machtausübung verbundene Rituale verleihen dem Fontum Spiritualität und „Heiligkeit" *(sacredness)* als Autoritätsgrundlagen (Fisiy 1995:50–51). Zwar wird diese Autorität vor allem seit dem Dekret von 1977 in Frage gestellt: „the law has tended to demystify the sacred nature of royalty by turning Fons into mere auxiliaries of the administration" (Fisiy 1995:53). Dennoch erklärt sich meines Erachtens die enorme Bedeutungssteigerung, wenn nicht sogar die „Erfindung" der Ngonnso' seit den 1990er Jahre mit der Notwendigkeit der Legitimität durch eine Ursprungsmythe. So kann die Rückgabeforderung als Teil dieser vor allem von den neuen Eliten initiierten gesellschaftspolitischen Prozesse gesehen werden.

---

[398] Autonomiebestrebungen gibt es unter anderem von Mbiame, Nkar und Oku. Die Autonomiebestrebungen Okus führt Fanso auch auf den Einfluss des seit 2009 amtierenden Premierministers Yang zurück, der aus Oku stammt. Auch Nseh (Goheen 1992) und Noni (Nfi 2014) haben Differenzen mit dem Fon.

In jedem der in Kapitel 5.3 diskutierten Briefe im Rahmen des Rückgabegesuche des Fon (Ende 1990er, 2007 und 2011) werden Probleme oder Aufgaben des Fontums thematisiert und mit der Ngonnso' verknüpft. So heißt es Ende der 1990er, dass die Ngonnso' (neben der königlichen Ritualkappe *ntara'*) seit jeher sehr wichtig war: „for mobilizing Nso' people for both cultural and development activities" (HRH Fon Sehm Mbinglo I 2007 zitiert nach Tangwa 2012:10). Im Gesuch von 2007 werden als Katastrophen der Tod zweier Afon in kurzer Folge nach dem Krieg mit den Deutschen 1906, Missernten durch Regenmangel und zahlreiche, teils blutige Konflikte genannt (HRH Fon Sehm Mbinglo I 2007 zitiert nach Tangwa 2012:10). All diese Ereignisse werden mit der Abwesenheit der Ngonnso' begründet und können durch eine Rückgabe behoben werden. Im Gesuch von 2011 heißt es dazu:

> Considering that more lives and more disasters are threatening the land because of the permanent absence of this statue representing the very being and the essence of life to my people,
> - Considering that the return of peace in my land depends on the return of this very symbol of the institution of the Fonship. (Brief HRH Fon Sehm Mbinglo I an Stiftung Preußischer Kulturbesitz, 05.01.2011).

Da die Ngonnso' als Symbol für das Fontum und „Lebensessenz" des Volkes der Nso' dargestellt wird, scheint die Verbindung der (rezent umstrittenen) Macht des Fon und dem Ding selbst unausweichlich.

So spielten und spielen Dinge bei den Afon des Graslandes, die häufig auch Mäzene der Künste waren und sind, eine große Rolle: „As a man of wealth and influence, the ruler is also the major patron of the arts; he is usually surrounded by elaborate, often monumental, sculptures and architectural reliefs which silently but eloquently proclaim his economic, socio-political, and religious ascendancy" (Rudy 1972:123–125).[399] Die Verbindung von Macht und dem Inauftraggeben und Besitzen von bestimmten Dingen zeigt sich im Rückgabegesuch besonders deutlich. Wenn bestimmte Dinge, noch dazu unwillentlich, außerhalb des Landes geraten, hat dies Einfluss auf die Macht des Fon, dessen Aufgabe seit jeher im Poolen und Redistribuieren von Ressourcen bestand. So sicherten Konzentration in und Verteilung durch die Hände des Fon diplomatische Beziehungen (Nkwi 2011:31–33). Land, der Palastbeutel *(palace bag)*, Frauen, Kauris und andere „Waren" wurden gepoolt und verteilt, um Beziehungen und Abhängigkeiten zu knüpfen sowie zu manifestieren. Der Eingriff in diese Autorität des Fon durch die Deutschen in Form der Wegnahme eines der Dinge des Palastes wird somit als folgenreich gesehen. Gleichsam kann so eine Machtminderung durch die Rückgabe eines der Dinge des Palastes in eine Machtsteigerung umgekehrt werden. Kann der Fon also die Macht demonstrieren, um Dinge zurückzuerlangen, steigt seine Autorität. Frieden und Wohlergehen kön-

[399] Für weitere Ausführungen zur Holzschnitzerei und der Verbindung zum Fontum im Grasland verweise ich auf Knöpfli (2008:140–151).

nen wiederhergestellt werden: „so that tranquility, peace and productivity may once more prevail in my fondom" (HRH Fon Sehm Mbinglo I 2007 zitiert nach Tangwa 2012:10).

In der Verbindung zwischen Wohlergehen des Fontum und materiellen Gütern nimmt die Kontrolle des Fon über das Land eine besondere Rolle ein, denn „on him the welfare of the country depends, and through his performances of sacrifices the fertility of the country and its people is ensured" (Kaberry 1959:373). Der Fon hat als Eigentümer und „Schutzherr" des Landes gewisse spirituelle Verpflichtungen, wie etwa ein alljährliches Trankopfer oder Weihguss am Schrein des Königreiches, um die Ahnen – zu denen er die Verbindung für seine Untergebenen dar- und herstellt – und Götter des Landes friedlich zu stimmen und Schutz zu erhalten (Fisiy 1995:55). Beim Ritual namens *tschu'* an den vier Ecken des Landes wurde früher die Ngonnso' genutzt (Interview Tangwa, 21.04.2013). Auch Mzeka äußert sich in diesem Sinne: „I think that Ngonnso' was used mostly for sacrifices like *tschu'*. Once a year the thing was brought out. She is holding a bowl and certain things were done. There were traditional offerings made" (Interview Mzeka, 25.04.2013). Diese *tschu'*-Rituale seien sehr kostspielig, da viele Orte besucht und den Göttern dabei viele Opfergaben dargebracht werden müssten (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).[400] Einige Rituale könnten in Abwesenheit der Ngonnso' nicht ausgeführt werden.[401] Notwendig seien seit über einem Jahrhundert Besänftigungsopfer „to the gods of the land for the absence of the totem" (Brief HRH Fon Sehm Mbinglo I an Stiftung Preußischer Kulturbesitz, 05.01.2011). Diese Besänftigungsopfer werden, auch wegen der hohen Kosten, teilweise – mit möglicherweise schwerwiegenden Folgen und zum Ärger der Götter – nicht mehr ausgeführt (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013). Nach einer Rückgabe werde sich das ändern: „Sacrifices will be performed to ensure that the Nso' tribe will stand on its feet, because without her they cannot be performed" (Interview Fanso, 10.05.2013).

Neben einer Befriedung der Erde und der Ahnen wird durch die Rückkehr der Ngonnso' auch eine Revitalisierung der „traditionellen" Kultur, die mit dem traditionellen Häuptlingtum des Fon verknüpft ist, erwartet. In vielen Gesprächen wurde betont, dass die Jugend einem Exodus gleich ihre Heimat verließe und auch die Dagebliebenen wenig Wissen über die „Tradition" hätten: „After the return the Fon can perform rituals in a proper manner that would be acceptable to the ancestors and to the gods and therefore anchor the young people within the kingdom" (Interview Tangwa, 21.04.2016). Somit wird Ngonnso' als Katalysator eines kulturellen und gesellschaftlichen Revivals gesehen:

[400] In jeder Regentschaft eines Fon sollte dieser einmal das ganze Königreich einschließlich der Sub-Fontümer umkreisen und an allen wichtigen Punkten Opfer darbringen, um den Schutz aller zu gewährleisten (Chilver 1990:239).

[401] Für Informationen zu einigen dieser „Palastrituale" von 1945–58 verweise ich auf Chem-Langhëë, Fanso und Chilver (2011:317–319). Für eine Einführung in die *Sacred sites in the Nso' fondom* verweise ich auf Mumah (1994).

> Its cash value would be nothing compared to the symbolic value that would be there for the Nso‘ people if it were to be recovered. It's all symbolism! But it's very important to the cohesion of the tradition and the way that the Fon and the kingdom and the older people may really try to move things forward so that there is an anchor on Nso‘ tradition while modernization is taking place. Modernization and globalization are inevitable. But the important thing is that the values that have been there in the traditional past of Nso‘, that some of them at least could be salvaged and maybe modernized as the Nso‘ people move forward. Ngonnso‘ would facilitate this sort of revival enormously! (Interview Tangwa, 21.04.2016)

Neben einer kulturellen Revitalisierung erhoffen sich viele Nso‘ auch ökonomische Vorteile in schwierigen Zeiten durch die Rückgabe der Ngonnso‘: „Here we are not even thinking about money but we just want the statue back. Because we know once it comes we will make money from it from those who want to come and see it. We will make money“ (Interview Bulami, 07.04.2013).

Ein Prinz namens Gilbert Sanguv Fonduwir, der in Italien studierte, hat ein Reisebüro gegründet und bietet eine *Ngonnso‘-Tour* an, die Begrüßung und Verabschiedung durch den Fon selbst beinhaltet: „You will experience very passionate intense and unforgettable dream moments, and have the honour to be met and greeted by *His Royal Majesty Fon Sehm Mbinglo I* the paramount Fon of Bui Division“.[402] Im Interview sagte der Prinz, dass man die Ressourcen durch die Rückkehr der Statue dringend benötigen würde und es jetzt an ihnen sei, von der Ngonnso‘ zu profitieren, da die Deutschen nun genug Geld damit verdient hätten (Interview Fonduwir, 12.04.2013). Kishani träumt von einer monumentalen Ngonnso‘-Statue auf einem Hügel als touristische Attraktion, die von Hotels usw. umgeben wäre und Bulami möchte ihn bei dieser Idee unterstützen (Interview Bulami, 17.04.2013).

Zusammenfassend wurde gesagt, dass die Rückkehr von Ngonnso‘ das Fontum stärken würde und eine „Wiedergeburt des echten Dings“, der „echten Kultur“ einleiten könne: „The power of the Fon would be greatly enhanced“ (Interview Lantum, 09.04.2013, Interview Tangwa 21.04.2013). Kritisch sahen diese Hoffnungen nur Wenige. Ein älterer Würdenträger sagte, dass der Fon ja schon *Paramount* sei und daher die Ngonnso‘ auch seine Macht nicht steigern könne (Interview Chin Fon, 13.04.2013). Mzeka hegte Zweifel an den „traditionellen Vorstellungen“, da auch Ngonnso‘ nicht alles verändern könne. Es hinge vom Glauben der Leute ab, was sich verändert. Die Macht des Fon aber würde durch die Rückkehr gesteigert werden (Interview Mzeka, 25.04.2013).

402 https://kamerun2012.wordpress.com/kibin-tours-organisierte-reisen-nach-kamerun <08.01.2019>.

5.5 Ein Ding – divergierende Dingverständnisse

Nach der Darstellung wichtiger Lebensstationen der kulturellen Biographie der Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Kamerun und Deutschland sowie der Diskussion des Hergangs der Rückgabeforderung und der Rolle des Fon möchte ich nun auf die in all diesen Prozessen emergierenden divergierenden Dingverständnisse und Ontologien des einen Dinges eingehen. Diese treten in den Narrativen aus den in Deutschland und Kamerun geführten Gesprächen und Interviews, in Katalogbeiträgen, in der Argumentation bei der Rückgabeforderung sowie im Rahmen kultureller Praxen/Performanzen wie der Ngonnso' Cultural Week zutage. Dabei verschmelzen in Kamerun zunehmend die historisch-mythische Gründerfigur der Nso' mit ihrer materialisierten Form als „Statue". Dies wird verständlich durch die Ausführungen Rudys über die Funktionen königlicher Figuren des Graslandes unter anderem als Portrait:

> The 'portrait' seems to have been regarded primarily as a receptacle into which the ancestral spirit of a dead leader might be precipitated. Libations and sacrifices were offered to the carved figure to placate and propitiate the spirit so that it would favor and benefit the living descendants. […] Another role played by certain Grasslands figure carvings is that of preserving the tribe's historical associations, genealogies, and legends. […] The overriding significance of Cameroon *elite* sculpture, however, seems to have been prestige. […] In particularly elite examples the figure sits on a stool, the single most important Grasslands status symbol. (1972:126)

So stellt die Ngonnso' als Ding die Verbindung zu der Ngonnso' als Gründerahnin her, die heute als erste *Yaa Yeefon* oder Königinmutter des ersten Fon der Nso' im 14. Jahrhundert gilt.[403] Genealogische Verbindungen und die Legitimierung einer gemeinsamen Gründergeschichte der Tikar mit Bamun als Bruder-Königreich werden durch die Ngonnso' in beiderlei Form transportiert und materialisiert. Die Verbindung zwischen dem Fon und der Ngonnso' als seiner Ahnin und dem Ding Ngonnso' als nach Rudy „Gefäß, in das der Ahnengeist eines verstorbenen Oberhauptes kondensiert wird" tritt durch die Rückgabeforderung deutlich hervor. Grundlegend war das Schnitzen von Figuren für den Palast bestimmt: „[i]n the Cameroon Grasslands figure-carving is exclusively reserved for palaces" (Beumers und Koloss 1992a:301). Koloss betont, dass anthropomorphe Figuren früher von „europäischen Interpreten afrikanischer Kunst" häufig als Ahnenfiguren gedeutet und sakralisiert wurden (1999b:18). Dies entspräche aber nicht der „Realität":

---

403 *Yaa* ist ein Frauen vorbehaltener Würdentitel, den der Hof verleiht. Er wird auch im Zusammenhang mit Ngonnso' und *Yeefon* verwendet, so dass ich dies an einigen Stellen übernommen habe.

> Längst nicht immer gehören Figuren in einen religiös-magischen Kontext. In den Königtümern des Kameruner Graslandes finden sich in den Palästen Figuren, die Könige und Königsmütter darstellen. Diese Figuren, die der Erinnerung an die Verstorbenen dienen und allein dem Palast vorbehalten sind, werden bei den großen Jahresfesten öffentlich gezeigt. Eine unmittelbare religiöse Bedeutung besitzen sie jedoch nicht. […] Die Menschenfiguren […] die im Kameruner Grasland königliche Besitztümer wie Hocker, Tabakspfeifen und Hauspfosten bezeichnen, sind eben nicht Darstellungen der Ahnen oder als magischer Schutz gedacht, sondern verweisen auf die herausgehobene Stellung des Königs: Er steht an der Spitze des Volkes, und er ist der einzige, der Menschen ‚unter sich hat‘. (Koloss 1999b:15–16, 20)

Dieser Einschätzung folgend wäre die Betonung der Sakralität der Ngonnso‘ etwa durch Nutzung in wichtigen Ritualen eine rezente Konstruktion. Mzeka betonte, dass die Ngonnso‘ als Gründerin der Nso‘ erst seit den 1980er Jahren prominent wurde, da es zuvor nicht als prestigeträchtig galt, von einer Frau abzustammen (Interview Mzeka, 25.04.2013).[404] Fanso betonte hingegen die Wichtigkeit der Matrilinearität bei den Nso‘:

> The Fondoms of the North-West were hardly founded by women. And I think this has a major significance in the Nso‘ tradition of dual descent. In Nso‘ descent it is dual, even though it is leaning to the patrilineage. Nobody gets traditional authority in Nso‘ unless you receive a blessing from your maternal family. So if you are installed Fon your power and authority to rule comes from your mother’s family. (Interview Fanso, 04.12.2012)

Diese Verknüpfung von Macht und Legitimität des Fon mit der mütterlichen Seite der Familie und der Ngonnso‘ als *Yeefon* und Gründerahnin wird durch die Rückgabeforderung in Zeiten der Krise des Fontums betont. In meinen Gesprächen mit VertreterInnen der Nso‘ wurde die Ngonnso‘ auch stets als die Mutter der Nso‘ bezeichnet. So sagte der Fon: „Ngonnso‘ is our mother who took the Nso‘ people from where they migrated to Kovifem, like a shepherd. And the people feel lost now because their shepherd is gone“ (Interview HRH Fon Sehm Mbinglo I, 24.04.2013).

Grundlegend hat die Ngonnso‘ – sowohl das Ding als auch die Gründerahnin selbst – seit den 1980er Jahren einen enormen Bedeutungszuwachs erfahren, der sich wechselseitig in der Rückgabeforderung niedergeschlagen hat und durch diese noch akzeleriert wird. Damit einher geht ein Wissenspluralismus in Bezug auf das Dingverständnis.

[404] Dies wäre eine mögliche Erklärung, warum die beiden Ethnologinnen Chilver und Kaberry in ihren seit den 1940er Jahren betriebenen Forschungen die Ngonnso‘ nicht erwähnten.

5.5.1 Wissenspluralismus

Anders als im Fall des Tange wurde mir die Ngonnso‘ in Kamerun nicht als Vertreterin einer bestimmten Gruppe von Dingen beschrieben, sondern als einzigartig. Daher ist es mir in diesem Fall im Vergleich zum Tange nicht gelungen, die familiären Verbindungen des einen Dinges zu einer ganzen Gruppe von Dingen herzustellen. Dennoch wurde die Ngonnso‘ in bestimmte Kontexte eingeordnet, über die sich alle Gegenüber einig waren, wie etwa ihre Zugehörigkeit zum Fon als ein Ding der sakralen Sphäre. Andere Kontexte wie etwa die frühere Nutzung oder Funktion waren umstritten. Wie beim Tange auch erscheint diese Vielschichtigkeit des mit dem Ding verbundenen Wissens nach einer über 100-jährigen Biographie im Sinne Appadurais nur logisch, wie ich in Kapitel 4.3.5 bereits ausgeführt habe.

Die Materialität der Ngonnso‘ selbst, wie etwa die Form eines Hockers und die Verwendung von Kauris, Perlen und Metallfolie, macht sie sowohl laut Museumsdokumentation als auch auf der Basis meiner Feldforschungsergebnisse in Kamerun zu einem Teil der königlichen Insignien des Fontums der Nso‘. Daher ist sie der Kategorie *vifa ve wong* zuzurechnen (Interview Bulami, 10.04.2013, Interview Fanso 10.05.2013, Interview Shey Yungsi, 24.04.2013). *Vifa ve wong* oder wörtlich „Dinge des Landes“ seien „religious artefacts used in rituals“ (Interview Tangwa, 21.04.2013) und „sacred insignias or items of the land“ (Interview Bulami. 10.04.2013). Auch Throne würden in diese Kategorie gehören. Fanso betonte im Interview, dass Ngonnso‘ keine Ahnenfigur sei, sondern ein Thron oder *kava‘*:

> Many people don’t understand that it is the *kava‘* that is missing, the *kava‘* that was made in the image of this lady. They call it Ngonnso‘ and think that she would be the one, but she is not. When rituals are done, reference was given to the *kava‘* not to the Ngonnso‘ herself. Ngonnso‘ is the mother that carries the baby in her lap. Ngonnso‘ would be the mother of Nso‘ carrying the Fon, who is her son, on her lap. (Interview Fanso, 10.05.2013)

Ngonnso‘ als historische Person war *Yaa Yeefon* oder Königinmutter und der Thron wurde gefertigt, um ihren Sohn zum ersten Fon der Nso‘ zu machen: „For Ngonnso‘ this throne was done to recognize her and the first Fon was enthroned there“ (Interview Bamenjo, 18.04.2013). Dies würde das Alter des Dinges auf über 600 Jahre festlegen, was mir eher unwahrscheinlich erscheint. Auch der Fon selbst bezeichnete Ngonnso‘ als *kava‘* und *vifa ve wong* (Interview HRH Fon Sehm Mbinglo I, 24.04.2013). Dieses Dingverständnis bedingt die Praxen des Umgangs etwa bei einer Leihgabe oder Rückgabe aus Deutschland (siehe Kapitel 5.5.3). So ist z. B. ein Berühren der Ngonnso‘ nur dem Fon, *Yeewong* und *Tawong* vorbehalten.

Auf meine Frage hin, ob das Ding nicht zu klein sei, um darauf zu sitzen, wurde betont, dass Throne nicht immer zum Sitzen gedacht seien:

> No, you can't sit on it because of the size but he designed it in the form of a throne. It is not a throne, as I said, that the Fon sits on. There are some that are meant for sacrifices. No matter the size it has the shape of a *kava'*. So it is a *kava'*. Generally any Nso' man that sees it from a distance would tell you that it is a *kava'*. First because of the cowries, because of the shape it has taken. The ones that are having cowries are used only during sacrifices or during enthronements. (Interview Bulami, 17.04.2013)

Dennoch bezeichneten nicht alle Gesprächspartner das umstrittene Ding als Thron. Tangwa sagte statt eines Thrones sei die Schale eine königliche Palmweinschöpfkelle namens *ngiv melu'* oder „palm wine dispenser" gewesen, mit der dann der Palmwein in die Zeremonialkalebasse für königlichen Palmwein namens *sho'* gefüllt wird (Interview Tangwa, 21.04.2013). Im ganzen Grasland wird die Kalebasse für Palmwein verwendet, den Rudy bezeichnet als „sacred drink to Cameroons people who believe it has fertility-giving properties […] Since palm wine is essential to the annual agrarian rites, the calebash, as its container, symbolizes the ritual powers which ensure the well-being of the community" (1972:128). Auch Kishani bezeichnete die Ngonnso' als *ngiv melu'* (Interview Kishani, 11.05.2013). Der Privatsekretär des Fon Bulami vereinte beide Sichtweisen, indem er sagte, dass die Ngonnso' sowohl ein *kava'* oder Thron als auch *ngiv melu'* des Fon gewesen sei (Interview Bulami, 10.04.2013). Mzeka hingegen meinte, dass es nicht für die Kalebassen verwendet wurde und auch kein Thron gewesen sei, sondern die Schale nur rituell genutzt wurde (Interview Mzeka, 25.04.2013).

Weder das Dingverständnis eines Thrones noch das einer Palmweinschöpfkelle findet sich in westlichen Publikationen wieder. Chilver deutete 1992 das Ding als Kolanussschale, die zu den königlichen Insignien gehörte und für zeremonielle Zwecke genutzt wurde:

> Decorated cola nut bowls belong to the most important regalia of the Grassland kings. They are used in the first place during the large ceremonies, the king distributed the cola nuts to his people. This figure stands out among other northern Grassfield ceremonial bowl bearers by virtue of its tin-overlaid head and covering of cowries, the common currency of this recently expanded, trading, and cola-producing kingdom. Several features of this figure raise questions, including that of its gender. It formerly wore a brass ring, the insignium of a princess representing a defunct queen mother in Nso. The treatment of the head and hairline is reminiscent of feminine masks and figures in Bafum style, and its flat-chestedness accords with Kom [a neighboring fondom, AS] representations of queen mothers. But the commoner representation of young pages holding cola bowls cannot be excluded without further comparisons. (1992:302)

Luschan (1903), Krieger (1965) und Rudy (1972) beschreiben das Ding als „Figur“, die neben anderen Merkmalen eine Schale hält. Rudy findet die Einordnung dieser Figuren „problematisch“ und erwähnt die Nutzung als Kalebassenhalter:

> The numerous Grasslands figures that hold bowls are more problematical. Some of these bowls are apparently intended merely to support calebashes; yet throughout the Grasslands, bowls are regarded as spirit containers, and sacrifices and presents are placed in them to propitiate the supernatural or ancestral powers that reside there. (1972:130)

Die von Rudy beschriebene Verbindung von Schalen u. a. zu Opfergaben für übernatürliche Mächte oder die Ahnen deckt sich mit der in Nso‘ beschriebenen rituellen Verwendung der Ngonnso‘. Dennoch erwähnt keine der drei Quellen (Luschan, Rudy, Chilver), dass es sich bei der Figur um einen Thron handeln könne. Da es mehrere Figuren unter anderem aus dem Kameruner Grasland gibt, die Schalen tragen, hat sich der Begriff der Schalenträgerfiguren entwickelt. In Gesprächen mit Afrikakurator Junge aus dem Ethnologischen Museum Berlin verwendete dieser ausschließlich den Begriff.[405]

So gibt es also sowohl innerhalb der Nso‘ als auch aus der westlich-akademischen Perspektive divergierende Dingverständnisse und -interpretationen. Der letzte Streitpunkt ist dabei, in welche Genderkategorie Ngonnso‘ gehört. Die VertreterInnen der Nso‘ beschrieben die Ngonnso‘ durchweg als weiblich, da sie die Königinmutter oder *Yaa Yeefon* sei und manchmal auch mit dem Ehrentitel *Yaa* Ngonnso‘ bezeichnet würde. Die Einordnung als weiblich wird auch durch die Materialität des Dinges bestätigt, das auf der Fotografie von 1903 noch einen Messingring um den Hals trägt, der später verloren ging (Luschan 1903:431, Fig. 1). Diesen Messingring beschreibt Chilver im Katalogtext als Insignium einer Prinzessin, die eine verstorbene Königinmutter repräsentiere (1992). Fanso sagte dazu auf Nachfrage meinerseits: „Queen Mothers wear such royal necklaces even today“ (E-Mail, 22.02.2016). Dieses Halsband aus Messing oder Kupfer namens *kwang* ist Teil der rituellen Paraphernalia, die einer *Yeefon* bei ihrer Installation im Palast gegeben werden. Weiterhin zählen dazu ein königliches Armband *(kisa‘),* ein Bandolier aus dickem Stoff, welches mit Perlen verziert ist (*way* [sic], an anderer Stelle wird es *wav* genannt), ein Thron *(kava‘)* und ein neues königliches Tuch *(ndzey njav)* (Fanso und Chem-Langhëë 2011:351). Die besondere Rolle der Königinmutter findet sich auch in Dingen anderer afrikanischer Regionen wie etwa Benin wieder. Bei den Nso‘ stellen die heutigen *Yaa Yeefon* die Verbindung zu der historischen Königinmutter Ngonnso‘ her: „They incarnate Ngonnso‘! They are the living Ngonnso‘. So the Nso‘ people consider them as the

---

405 Eine Abfrage in der (unvollständigen) Online-Datenbank der SPK-SMB ergab vier Treffer für „Schalenträgerfigur“, von denen alle aus Kamerun (nicht aber von den Nso‘) stammen und von Glauning, Ankermann und Fechtner gesammelt wurden (Suchabfrage „Schalenträgerfigur“ unter http://www.spk-digital.de/index.php/ <05.01.2019>).

living representatives of Ngonnso'" (Interview Bulami, 17.04.2013). Heute gibt es zwei *Yaa Yeefon* der Nso' als lebende Repräsentantinnen der Ngonnso' mit großem politischem Einfluss: „Her bed is also called *kava'*. No person can sit on her seat. This goes back to Ngonnso'. She is raised up high. She can sit in the council and if she has an idea they listen to her very carefully. She is powerful." (Interview Fanso, 10.05.2013).

Trotz dieser eindeutigen Zuordnung zum Weiblichen bei den Nso' wirft Chilver in ihrem Katalogbeitrag die Genderfrage des Dinges auf, deren Beantwortung ohne weitere Vergleiche sie ablehnt (1992). Neben der genderneutralen Bezeichnung als „Figur" bei Luschan und Krieger bezeichnet Rudy die Figur als männlich und stellt die Vermutung auf, dass sie den Herrscher selbst repräsentiere (1972:131). Dies findet Eingang in das Museum und wird auf der Karteikarte des Dinges, wenn auch mit Fragezeichen, vermerkt. Nach dem Eintreffen der Ngsonnso'/Schalenträgerfigur in Berlin spielte das Wissen um eine religiös-sakrale Nutzung keine Rolle mehr, da es nicht tradiert wurde. So schreibt Luschan, dass „über die wirkliche Bedeutung" des Stückes „leider nichts bekannt sei" (1903:430). Mangels des Wissens um die „Bedeutung" der Figur wendet sich Luschan in seiner Beschreibung technischen Aspekten zu. Die „Technik des Überziehens ganzer Figuren mit Kauri-Schnecken" bezeichnet er als „ungewöhnlich" und dem Anschein nach „altertümlich", dennoch seien „derartige Stücke" bereits „mehrfach bekannt" (Luschan 1903:430). Auch die Verwendung von „Zinnfolie" diskutiert er als „überaus bezeichnend" für Bali und Umgebung und weist auf den europäischen Ursprung dieser hin (Luschan 1903:430). Deutlich wird hier in Bezug auf das Dingverständnis eine Divergenz zwischen Nso' und Museumsmitarbeiter Luschan, der Augenmerk auf Technik und Ästhetik der „ungewöhnlich schöne[n] Probe westafrikanischen Kunsthandwerks" legt, während Nso' heute Sakralität und Funktion hervorheben. Die knappen Ausführungen zur „Figur" in der Luschan folgenden Museumspublikation von Krieger beziehen sich ebenfalls auf Materialien (Draht, Perlen, Kauris, Messing) und Machart. Erst Rudy (1972) und Chilver (1992) beziehen auch die mögliche Verwendung der Figur mit ein. Rudy verbindet Kauris und Zinnfolie mit dem Häuptlingtum, möglicherweise als Portrait des Herrschers selbst (1972:131). Chilver bezeichnet die Figur als zu der Gruppe der Kolanussschalenträgerfiguren gehörend, den „wichtigsten Insignien der Könige des Graslandes", erwähnt aber im Vergleich zu Rudy keine explizite sakrale Nutzung (1992).

Die Einschätzung des Afrikakurators Junge, dass es sich bei der Einordnung der Ngonnso'/Schalenträgerfigur als einem sakralen Ding um einen „klassischen Fall von Revitalisierung" handle (Interview Junge, 12.12.2013), könnte seine Wurzeln in den Arbeiten seines Vorgänger Koloss haben. Dieser betont, dass die Darstellungen von Königinmüttern in Palästen des Graslandes „der Erinnerung an die Verstorbenen dienen", aber keine „unmittelbare religiöse Bedeutung besitzen" würde (Koloss 1999b:15–16). Auch der Nachfolger Junges äußerte Zweifel an der Historizität der Schalenträgerfigur als Göttin (Interview Fine, 14.03.2016).

5.5.2 Kommodifizierung und Singularisierung

Ebenso wie der Tange/Schiffschnabel ist die Ngonnso'/Schalenträgerfigur als Teil einer „staatlichen Kunstsammlung", „Häuptlingsinsignie und Ritualobjekt" im Bereich der singularisierten Dinge zu verorten (Kopytoff 1986:73). Als dem Warenkreislauf entzogen wurde auch Ngonnso'/Schalenträgerfigur in vor Veräußerung geschützte, abgeschlossene Bereiche oder *enclavings* überführt, etwa durch Aufbewahrung in zugangsbeschränkten Teilen des Palastes oder in Museen (Depot sowie Ausstellung). Durch die Zugangs- und Umgangsbeschränkung des Dinges für wenige auserwählte Mitglieder der Eliten, wie etwa den Fon selbst, hohe Würdenträger oder MuseumsmitarbeiterInnen, wurde und wird der besondere Status des Dinges produziert und hervorgehoben.[406] Das königliche Monopol auf sakrale Dinge sieht Appadurai als ein Beispiel einer institutionalisierten *enclaved commodity* (1986a:22) die nach Kopytoff die Funktion einer Machtdemonstration durch das Recht zu singularisieren hat: „What these monopolies clearly do, […] is to expand the visible reach of sacred power by projecting it onto additional sacralized objects" (1986:73). Ein Merkmal einer *enclaved commodity* ist die eingeschränkte Mobilität, welche sich im Fall der Ngonnso' vor allem für die Existenz im Museum belegen lässt. In den 114 Jahren in Berlin wurde das Ding nur bewegt, wenn sich räumliche Veränderungen im Museum selbst ergaben, etwa im Rahmen einer Ausstellung (1973–1999) und als Fotoobjekt für Publikationen. Außerhalb der Museumsmauern gelangte die Ngonnso'/Schalenträgerfigur nur einmal im Zuge einer Ausstellung in einem Messe- und Kongresszentrum in Maastricht 1992. Über diese Ereignisse hinaus trug die Rückgabeforderung zur Erhöhung der Mobilität des Dinges bei. So wurde bei Besuchen der Osnabrücker Psychologinnen und von mir selbst im Museum das Ding aus dem Depot in einen gesonderten Raum gebracht, in dem es betrachtet und fotografiert werden konnte. Darüber hinaus plant der Kurator der Afrika-Abteilung des Ethnologischen Museums Berlin Fine, die Ngonnso'/Schalenträgerfigur erstmals seit 1999 in dem im Bau befindlichen Humboldt-Forum auszustellen und dabei unter anderem die Sammlungsgeschichte und Rückgabeforderung zu thematisieren (Interview Fine, 14.03.2016).

Weitere Merkmale der besonderen Stellung der Ngonnso' als singularisiertem, vor Veräußerung geschütztem Ding finden sich in der Materialität des Dinges selbst. Der Überzug mit Kauris und die Verwendung von Zinnfolie, Messing und Perlen unterstrichen die Zugehörigkeit zum Fon und den hohen, materiellen Wert des Dinges, da Messingstäbe im 19. Jahrhundert neben Perlen und Kauris im Grasland als Zahlungsmittel genutzt wurden (Knöpfli 2008:132, Nkwi und Warnier 1982:92). Wie beim Tange auch kennzeichneten bereits der Herstellungsprozess und die dabei verwendeten Materialien das Ding als singularisiert, denn auch die Einzelbestand-

[406] Haben MuseumsbesucherInnen Zugang zum Ding im Rahmen einer Ausstellung, ist dieser durch Glasvitrinen etc. ebenfalls zugangsbeschränkt und hebt durch die museale Präsentation dessen einzigartigen, singularisierten Charakter hervor.

teile der Ngonnso' waren von Häuptlingen monopolisierte Dinge, die Nso' mit inner- und außerafrikanischen Handelspartnern verbanden: „Cowries from the surrounding regions reached the area in great quantities in the 19th century through long distance trade“ (Nkwi und Warnier 1982:144–145). Die für die Ohrgehänge der Ngonnso' verwendeten Perlen, welche andere Dinge des Graslandes gänzlich bedeckten, kamen etwa aus Venedig, Amsterdam oder der Tschechoslowakei:

> Beads were imported in quantities. They were at first manufactured in Venice. In the seventeenth century Amsterdam started a bead industry, partly for the African trade, with the help of Venetian bead-makers. Many of the Amsterdam beads were traded through the Sahara, and conveyed further by Housa merchants. In the nineteenth century, the Czechoslovakian town of Gablonz – also with the help of Venitian craftsmen – joined the trade. It is probably from there that most trade beads seen in the Grassfields came. These were more than a hundred different types. The most valuable ones were the big 'chevron' beads, white, blue, red, known as […] *sibang* (in Nso) […] and the transparent glass beads known as *sakinci* (in Nso) […] The[se] were the most valuable of all. […] Most of the time, they were reserved for chiefs. (Nkwi und Warnier 1982:95–96)

Gerade weil aber die Ngonnso' als singularisiertes Ding gesehen wurde, war es für Gegenüber in Kamerun undenkbar, dass sie Pavel als Geschenk gegeben wurde (siehe Kapitel 5.3.5). Die einzig logische Erklärung für das Verschwinden der Ngonnso' war für die meisten daher eine Plünderung (Interview Fanso, 10.05.2013, Interview Tangwa, 21.04.2013). Als eine mögliche, meist kurze Phase im Leben eines singularisierten Dinges beschreibt Appadurai die Kommodifizierung, welche Dinge wie etwa in Krisenzeiten wie der Kolonialzeit Mitgenommenes, von dessen vormals stabilen Pfaden entfernt (1986a:28–29). Durch diese Abweichungen *(diversions)* entsteht Neues, etwa der Schritt zum Museumsobjekt als unvorhergesehener Teil der kulturellen Biographie. Diese Abweichung der Ngonnso', welche durch die Praxis des Sammelns von „Ethnographica“ zum Museumsobjekt und dann zum Kunstgegenstand wurde, wirkte auf die Gruppe von Dingen aus dem Kameruner Grasland zurück. Die Dekontextualisierung und Abweichung dieser Dinge wirkte wertsteigernd. Luschan, der die Ngonnso' im Museum empfing und publizierte, unterstütze so Ankermanns Sammelreise (1907–1909), die dem Museum ca. 1700 neue Dinge aus dem Grasland einbrachte und den bereits bestehenden Schwerpunkt der Sammlung auf diese Region weiter ausbaute. Höchstwahrscheinlich in allen ethnologischen Museen Deutschlands finden sich singularisierte Dinge aus dem Kameruner Grasland wieder. In vielen Afrikaabteilungen wie etwa der des Berliner Museums stellen sie das Gros der Dinge dar. Heute sind viele „Ethnographica“ aus dem Kameruner Grasland begehrte, hochpreisige Sammlerstücke, die obwohl oder gerade weil sie im „Ursprungskontext“ und im Museum singularisiert waren, als kommodifizierte Dinge große Nachfrage erzielen. Diese Nachfrage ist auch mit dem illegalen Handel

mit Dingen des Kameruner Graslandes heute verknüpft. Mir wurde berichtet, dass viele sakrale Dinge der Geheimgesellschaften der Nso‘ bereits gestohlen wurden. Dabei hätten Mitglieder dieser Gesellschaften aus Geldgründen mitgewirkt, würden dafür aber schwer bestraft werden (Interview Bulami, 07.04.2013, Interview Fanso, 10.05.2013, Interview Mzeka, 25.04.2013, Interview Lantum, 09.04.2013).[407] Hier wird deutlich, dass die Einordnung dieser Dinge als singularisiert und unveräußerlich nicht von allen geteilt wird bzw. die Macht des Fon nicht auszureichen scheint, diese Kommodifizierung zu unterbinden: „It is the kind of corruption that exists in this country. It has gone down to the communities from the top“ (Interview Fanso, 10.05.2013).

Auch die Rückgabeforderung sehe ich als eine Abweichung der Ngonnso‘ vom stabilen Pfad eines Museumsobjektes, da diese darauf abzielt, das wenig mobile Ding aus dem Kontext der *enclaved zone* des Museums in die *enclaved zone* des Palastes oder eines Palastmuseums zu überführen. Als Vorbedingung für eine Dauerleihgabe von Berlin nach Kumbo nennt die Stiftung Preußischer Kulturbesitz internationale Museumsstandards vor Ort, da die Angst vor mangelnder Konservierung oder sogar Diebstahl existiert. Diese Angst findet ihre Ursache in der Einordnung des Dinges als singularisiertes Stiftungseigentum und dem Bemühen um Schutz vor Kommodifizierung.

Eine weitere Kommodifizierung stellt die Inwertsetzung der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur sowie ihrer Abbilder, die ich im Sinne von Gells *distributed object* als Teil des Index betrachte, dar. Sowohl die „Replik“ im Palastvorhof, Kishanis geplante Monumentalngonnso‘ auf einem Hügel über Kumbo, der Abdruck der Ngonnso‘ auf Stoffen und ihre Abbildung als Stickerei auf traditioneller Kleidung sowie das Ding selbst sind Teil dieser Inwertsetzung. Als Teil der touristischen Ngonnso‘-Tour eines Reiseveranstalters und Mittelpunkt der Ngonnso‘ Cultural Week wird die Ngonnso‘ neben sozio-kulturellen auch für ökonomische Zwecke genutzt. Diese Nutzung und Omnipräsenz der Ngonnso‘ durch ihre Abbilder wirkt auf das umstrittene Ding selbst zurück, indem es deren Bedeutung stetig ausweitet.

Verknüpft mit Fragen nach Singularisierung, Kommodifizierung und Rückgabeforderung sind auch Fragen des Eigentums. Die königlichen Insignien oder *vifa ve wong* sind nicht als Privateigentum des Fon zu sehen, sondern gehören als „Dinge des Landes“ dem ganzen Volk: „Rights, obligations and property belong to the title, not the title-holder, so that when a man ‚takes over the stool‘ as lineage head he inherits his predecessor’s name, his wives and his property“ (Goheen 1992:402). Jeder neue Fon erbt diese Insignien von seinem Vorgänger. Ein Verlust auch nur eines dieser „to-

[407] Einige in den 1980er Jahren gestohlene Dinge von *Ngwerong* wurden 2013 durch einen Afroamerikaner namens William Holland nach Kumbo zurückgebracht. Dieser kaufte die Dinge, welche er auf Ebay fand, zurück und schenkte sie dann dem Palast. Dafür erhielt er einen Titel. Nach der Rückgabe wurden die Dinge von den Geheimgesellschaften und dem Fon empfangen, rituell gereinigt und sind nun wieder in aktiver Nutzung (Interview Bulami, 07.04.2013). Für weitere Informationen zu dieser Rückgabe verweise ich auf http://cosmiclog.nbcnews.com/_news/2013/02/08/16900779-a-son-of-africa-returns-long-lost-tribal-treasures-to-land-of-his-ancestors <05.01.2019>.

tems representing traditional value in my Fondom", so HRH Fon Sehm Mbinglo I, „could be disastrous to the wellbeing of my people" (Brief, 05.01.2011). Daher würde auch die Ngonnso', besonders als eine der „Götter" der Nso', als unveräußerliches Ding dem Volk gehören:

> Ngonnso' belongs to the people of Nso' because Ngonnso' represents one of their gods. And a god does not belong to an individual; a god belongs to the whole society. If there is a totem representing us you can never claim that it's your totem. The totem represents everybody. Even when it is used as the Fon's wine dispenser it is meant for every Fon! It is not for the Fon himself. He cannot take it and sell it. If he would sell it, he would have sold the land! So whatever the Fon is given, the necklace etc. is used in enthroning the Fon so he cannot dare to remove it and sell it. If you sell it there would be serious disaster in the land. The only property you have is the one you had before you were enthroned or titled. That only belongs to your children. But once on the throne whatever is there belongs to the people! (Interview Bulami, 10.04.2013)

Somit handelt es sich bei der Rückgabeforderung, die zwar vom Fon unterzeichnet aber von Mittlern der Eliten formuliert und vorangetrieben wird, um eine Kollektivforderung nach einem Kollektiveigentum. Dennoch wird auch nach Rückgabe oder Leihgabe der Zugang zum singularisierten Ding Ngonnso' in Kumbo zugangsbeschränkt und nicht für jedermann jederzeit möglich sein.

5.5.3 Bewahren

Mit der Diskussion divergierender Dingverständnisse, die unter dem Vergrößerungsglas von Rückgabeforderungen hervortreten, sind auch divergierende Konzepte des Bewahrens verknüpft. Die diesbezügliche Haltung von Museen habe ich in Kapitel 2.2.3 dargelegt. Die Nso'-Eliten versuchen der Vorbedingung von internationalen Museumsstandards, welche die Stiftung Preußischer Kulturbesitz für eine (Dauer-) Leihgabe einfordert, gerecht zu werden, indem sie ein Museum planen (siehe Kapitel 5.5.3). Dabei wurde betont, dass es gut war, dass die Ngonnso' in Berlin aufbewahrt worden ist: „If that Ngonnso' would have stayed at home, it would not exist anymore" (Interview Fanso, 04.12.2012). Dennoch wurden im Rahmen der Forschung auch Zweifel an dem westlichen Konzept des Bewahrens für die „Ewigkeit" geäußert:

> The impact value for the Nso' people would be so much more important than the value of preserving it for perpetuity. We call it trade-offs. Maybe its staying value would be shortened by some years if it were to be returned to Nso' because their facilities for taking care of it and preserving it will not be optimal. Nevertheless the value for them for the revival of the culture, for the

> mobilization of the people, for the integration of the young, for fighting modern trends that are inimical both to the Nso‘ people and to the wider global community; when we put all that together I think it will be a value that cannot be compared to just keeping it. (Interview Tangwa, 21.04.2016)

Das Museum als Aufbewahrungsort gewisser Dinge ist neu bei den Nso‘. Früher wurden die Dinge des Landes *(vifa ve wong),* zu denen die Ngonnso‘ gezählt wird, im Palast im *kitav ke wong* aufbewahrt als „the store for the ‚things of the country‘ – the double bell, bag, calabash, pourer and other instruments and containers used in the sacrifices by the *Fon, taawong* and *yeewong:* it is reserved to them alone“ (Chem-Langhëë, Fanso und Chilver 2011:302). Diese Dinge, die in aktive religiös-sakrale Kontexte eingebunden waren, wurden und werden unter anderem mit Substanzen wie Rotholzmehl *(camwood)* oder Palmöl behandelt. Von vielen Gegenübern wurde mir gesagt, dass Ngonnso‘ nach der Rückkehr geölt und mit Rotholzmehl eingerieben würde, auch um sie rituell zu reinigen (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).[408] Dazu äußerte Bulami: „You have to give it the sacred nature. It must be rubbed with camwood. You cannot receive nobility without that camwood. Then you haven't received anything.“ (Interview Bulami, 17.04.2013). Als ich Pa‘ Mzeka darauf ansprach, sagte er: „That is what it's meant for! But care for it to last is important as well“ (Interview Mzeka, 25.04.2013). Somit scheinen sich für ihn die „traditionelle Behandlung“ des Dinges und dessen Konservierung im westlichen Sinne von Bewahren nicht zu widersprechen. Das Einreiben mit Rotholzmehl sei ein Zeichen von Autorität und Macht für die Statue und auch eine Art der Bewahrung und Konservierung (Interview Bulami, 24.04.2013), die aber mit dem westlichen Verständnis von Bewahrung und Konservierung konfligiert.

Als wichtiger Aspekt der Verwendung dieser Substanzen wurde immer wieder die notwendige Reinigung der Ngonnso‘ nach Rückgabe betont, da sie von so vielen „unheiligen Händen“ berührt worden sei und der Fon dadurch ohne entsprechende Vorbereitungen verunreinigt würde:

> If it ever comes back you'll see how people will react to it and you'll believe what it is. It will also be camwooded and oiled when it comes back, to make it more sacred. To reinstate it! It will be purified to make it the stool again. The unholy hands that have been involved have to be removed from it. This can only be done through rituals. (Interview Fanso, 10.05.2013)

[408] Die Verwendung von Rotholzmehl bei Holzschnitzereien findet sich bei vielen afrikanischen Dingen etwa als *osun* der Yoruba in Nigeria und wirkt auf dem Kunstmarkt als Teil der begehrten Patina wertsteigernd. Bulami meinte, es würde sowohl von Würdenträgern z. B. bei Titelverleihungen als auch bei königlichen Figuren genutzt, denn „[i]t adds to your nobility“ (Interview Bulami, 10.04.2013). Für weitere Ausführungen zur Nutzung von Rotholzmehl *(camwood)* verweise ich auf Knöpfli (2008:321).

Auch bei Installation einer *Yeefon* oder Königinmutter als Verkörperung der Ngonnso' wird diese nach der Zeremonie im Palast eine Woche lang von Frauen des Fon *(vikiy nto')* täglich gebadet und mit Rotholzmehl eingerieben (Fanso und Chem-Langhëë 2011:352). Throne würden im Grasland stets auf einem Leopardenfell unter dem eine Büffelhaut liege stehen, da ein direkter Kontakt mit den Boden einer „Verunreinigung" gleichkäme (Knöpfli 2008:124).

Stellt man diesem Verständnis von Reinigung oder Säuberung das Verständnis von in Museen des Globalen Nordens arbeitenden RestauratorInnen gegenüber, wird ein unterschiedlicher Umgang mit Dingen deutlich. So wird im Museum unter Reinigung oder Säuberung das Befreien der Materie von Substanzen wie Dreck, Feinstaub oder Toxinen verstanden, um die Lebensdauer der Dinge zu verlängern, nicht um „unsichtbare" Spuren wie „unheilige Händen" zu entfernen. Das Aufbringen von Rotholzmehl und Palmöl wäre in diesem Sinne eher eine weitere Verunreinigung, die die Lebensdauer des Dinges verkürzt, als eine Reinigung. Im geplanten Museum für die Ngonnso' im Palast müssten daher nach einer Rückgabe oder einer Dauerleihgabe Fragen nach unterschiedlichen Dingverständnissen und daraus resultierendem Umgang mit den Dingen ausgehandelt werden.

Projekt Museum

Auch die Planung eines Museums im Palast geht, wie die Rückgabeforderung selbst, auf die neuen Eliten zurück. Federführend ist hier wiederum NSO'DA mit Vertretern wie Fanso, Bulami und dem Präsidenten der Organisation Ndzerem. Auf der Hauptversammlung von NSODA' im Jahre 2015 wurde das Museumsprojekt als eines der sechs wichtigen zukünftigen Projekte benannt.[409] Zu diesem Zwecke wurde die Organisation Nso' Arts, Culture and Heritage Association (NACHA) gegründet unter der Führung von Ndzerem und Alison Roth, einer US-amerikanischen „Peace Corps Lady": „Its major priority now is to acquire funds to put up a heritage center that will have a museum section, an archive and an art and craft section" (E-Mail Fanso, 22.02.2016). Das Projekt sei in der Anfangsphase, aber der Ort dafür bereits vom Fon bereitgestellt (E-Mail Fanso, 22.02.2016). Im Rahmen einer Führung durch den Rohbau wurden mir die unterschiedlichen Dinge, teilweise beschriftet in Lamnso' und Englisch, gezeigt und erklärt. Dort gibt es eine räumliche Unterteilung der Dinge in *vifa ve wong* und *vifa ve afon*.[410] Bereits gesammelte Throne oder *akava'* fanden sich im Bereich der *vifa ve afon* und dürfen wie die Ngonnso' nicht berührt werden. Am Eingang standen zwei Figuren, die Bulami als sehr aktiv bezeichnete

---

409 http://sheytatah.dk/nsoda-report-at-nkongsamba-april-2015/ <05.01.2019>.

410 Fanso definiert *vifa ve afon* als eine Unterkategorie von *vifa ve wong* und wörtlich als „Dinge der Fon" wie „a headdress, ornamented scabbard, beads and other ornaments" (Fanso und Chilver 2011:141). Zu den Dingen des Fon gehören auch Ketten, Kappe, Kleidung, Leopardenfell, Wedel aus Pferdehaar, Essgeschirr und das Horn aus Elfenbein (Interview Fanso, 10.05.2013).

und die das ganze Museum mittels ihrer Wirkmacht schützen würden (Führung Bulami, 18.04.2013).

Museale Logiken wie das Bewahren (und Ausstellen) seien neu für die Nso‘:

> You know we were not used to keeping these things. That's why many people started selling them because they didn't see any use for any of those things. When something gets spoiled nobody thinks it is useful. In the museum some of the thrones are desecrated. It means that a prince who thought he could be Fon decided to sit on one. Once that happened, the Fon can no more use it. Formerly when this happened they would look for a place, go and dump it. We told the Fon that these things should be kept somewhere. We will put them in the museum and it will have a lot of meaning for the people. It's the same when you even go around the villages and pick up some of those things people had abandoned not knowing the meaning. (Interview Bulami, 17.04.2013)

Die Idee des Versammelns von Dingen an einem Ort wie einem Museum und somit deren Entfernung aus den Anwesen etwa der *lineage heads* ist neu und unter anderem durch das Rückgabegesuch beeinflusst. So werden Dinge im „Zentrum" gepoolt und deren potentielle *agency* näher zum Palast gebracht. Die Planungen für das Museum begannen, um die Ngonnso‘ bei Rückkehr angemessen bewahren zu können. Somit entfaltet die Rückgabeforderung einen Aufforderungscharakter und verändert das Dingverständnis und den Umgang mit Dingen. So solle etwa jemand im Bereich Konservierung/Restaurierung für das Museum ausgebildet werden, um sich um wichtige Dinge wie die Ngonnso‘ kümmern zu können (Interview Fanso, 10.05.2013). Durch das Engagement der Nso‘-Diaspora in den USA ist auch eine Kooperation mit dem Smithsonian in Washington D.C. geplant (Interview Bulami, 17.04.2013). Tangwa äußerte sich zuversichtlich über das Museumsprojekt, vor allem wenn eine Rückgabe kurz bevorstände:

> Especially with the Nso‘ elite so excited about the return if it were to come back it would be taken very good care of. I'm sure of that. And the museum project would even be boosted if it were to be known that Ngonnso‘ is at last coming back to Nso‘. I'm sure that within a very short time they could do important fundraising to be able to put up a museum that would be up to standard. (Interview Tangwa, 21.04.2016)

Fanso betonte, dass die Ngonnso‘ ein Ding des Palastes sei und dorthin gehöre. Da die alten Aufbewahrungsorte wie *kitav ke wong,* der stark zugangsbeschränkte Ort für inaktive aber sakrale Dinge des Landes im Palast, nicht mehr sicher seien, solle sie im geplanten Museum im Palast ausgestellt werden. Fanso als einer der Initiatoren des Palastmuseums stellt sich für die Ngonnso‘ einen eigenen Raum vor, in dem sie hinter Glas geschützt zu sehen sein wird. Die Abschließbarkeit der Vitrine und die

Zusammenarbeit mit ehrlichen Leuten würde die Ngonnso' vor Diebstahl schützen (Interview Fanso, 10.05.2013).

Als Gegenentwurf zur Aufbewahrung im Palast präferiert Mzeka ein Gemeindehaus in Tobin, da er nicht an eine sichere Aufbewahrung im Palast glaubt: „I don't approve of anything being in the palace. Management and care will not be there. The inmates of the palace, the princes, they are no people to take care of it. If somebody comes and sees it and wants to steal it, they will help" (Interview Mzeka, 25.04.2013). Nicht nur Sicherheitsbedenken sprachen für einige Gegenüber gegen ein Bewahren und Ausstellen der Ngonnso' im Museum. Sie sei nicht für die Augen aller bestimmt, sondern gehöre an „geheime Orte" im Palast, an denen sie geschützt und gut aufbewahrt sei (Interview Lantum, 09.04.2013). Selbst Bulami, einer der Mitorganisatoren des Museums, verweist auf adäquate Aufbewahrungsorte im Palast für wichtige Dinge wie die Ngonnso':

> In the palace they have places where they store it inside the societies. The very sacred ones are not even kept with the Fon but with his wives, those elderly women who cannot leak secrets. These women would never reveal it to anybody. They protect it. In Nso' society there are some secrets that only women who can no more conceive or deliver have to keep. (Interview Bulami, 10.04.2013)

In der Diskussion von „Götterbildern" *(idols)* weist Gell darauf hin, dass diese häufig fernab der Augen der Öffentlichkeit in einem separierten, sakralen Raum aufbewahrt wurden. Damit verbunden war folgende Intention: „emphasizing their interiority, their secludedness and (relative) inaccessibility, as well as their majesty. The seclusion of the idol has, automatically, the effect of motivating the abduction of agency" (Gell 1998:136). Durch diese Bewahrungskonzepte, welche nun durch die Rückgabeforderung in Frage gestellt werden, konstituierten *vifa ve wong* wie die Ngonnso' sowohl ihre eigene *agency* als auch die des Palastes und der dort lebenden Personen wie dem Fon oder anderen Würdenträgern.

Die Neugründung des Museums und Änderung dieser tradierten Bewahrungskonzepte schätze ich als einen Kompromiss seitens der Nso' zwischen „traditionellen" Formen des Bewahrens und den Anforderungen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz ein, um die Ngonnso' zurückzuerhalten. Wie genau sich dieser Kompromiss dann gestalten wird ist offen.

Neben Divergenzen musealer Praxen zwischen dem Ethnologischen Museum in Berlin und Vertretern der Nso' in Bezug auf das Bewahren gibt es Unterschiede in Bezug auf Praxen des Ausstellens und Vermittelns. So wendete sich etwa ein Künstler und NSODA' Mitglied gegen eine Präsentation der Ngonnso' im Museum:

> I don't think it would be proper to me. It is the royalty of the land and it is highly honored by the people. The people want to come to it but the museum is not accessible at any hour. If you want to go to the throne you go and pledge

> to the palace retainers or to the lords that are with the Fon and they will tell you there, but in the museum? (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013)

Auch ein älterer Würdenträger konnte sich nicht vorstellen, ein Ding wie die Ngonnso‘ im Museum zu sehen: „If she is back here it will not be possible for people to see her anytime. I don't think you can put her inside a museum because of the necessary sacrifices. They can't put her but in a secret place“ (Interview Chin Fon, 13.04.2013). Ein Grund für die Zweifel an der Angemessenheit einer musealen Präsentation liegt in der Einordnung der Ngonnso‘ als *vifa ve wong,* die nur vom Fon, *Yeewong* und *Tawong* berührt werden darf. Daher solle sie hinter Glas geschützt in einem speziellen Raum zu sehen sein, der eventuell auch nicht ständig zugänglich ist: „We cannot just expose it when it comes. We have to prepare a very special room for it to be kept in. So they will bring it out only on occasions. It is just like the masks. We only bring it out on special big ceremonies“ (Interview Bulami, 07.04.2013).

Im Vergleich zum Palastmuseum der Bamun als *Musée Vivant* in Foumban oder dem Musée La Blackitude in Yaoundé, in denen noch aktive Masken etc. ausgestellt sind, würden die Nso‘ es anders handhaben: „In the museum there will mainly be things that are out of use. They are not active anymore. But they are still sacred. In those days they destroyed them and thereby didn't allow them to fall into wrong hands“ (Interview Fanso, 10.05.2013). Dennoch befürchten viele Nso‘, dass durch das Ausstellen Geheimnisse der Nso‘ verraten würden. Eine Lösung wäre, aktive Dinge der Geheimgesellschaften in Filmen und auf Fotos auszustellen (Interview Fanso, 04.12.2012). Bei einer Führung durch die für das Museum geplanten Räume im Palast erklärte Bulami, dass noch viel Arbeit bevorstehe: „We are still assembling everything. We haven't brought in those from the private homes. There is a lot there in the compounds“ (Führung Bulami, 18.04.2013). Gesprächspartner wie der Prinz Fonduwir äußerten, dass man von Deutschland eine Unterstützung bei dem Aufbau des Palastmuseums erwarte, da eine historische Verantwortung bestünde (Interview Fonduwir, 12.04.2013).

Unterschiedliche Facetten der *agency* der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur waren bereits Bestandteil der vorangegangenen Diskussion, die ich nun bündeln möchte.

5.5.4 Schlaglichter der *agency* der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur

Vorweg möchte ich noch eine für das Dingverständnis der Nso‘ wichtige Aussage über die Masken der Tikar anführen. Bekannt sind die Tikar für die Vielfalt ihrer Masken, die sowohl in menschlicher als auch in Tiergestalt existieren und nicht, wie in anderen afrikanischen Gesellschaften, Geister, Ahnen oder Götter repräsentieren, sondern diese sind:

> Rather, they are separate beings with individual characters. Their powers derive from the medicine that the ancestors once received from God to repel hostile forces, especially the dreaded witches. Masks are still regarded as un-

> feeling and unpredictable beings and forces, which not only fight enemies, but also all those who offend their own special laws. (Beumers und Koloss 1992a:301)

Dieses Verständnis von einem Ding als ein/e Ahne/Ahnin oder eine Gottheit seiend und nicht nur diese repräsentierend ist wesentlich für meine folgende Argumentation, dass für die Nso' die Ngonnso' als Gründerahnin und Königinmutter *Yaa Yeefon* und die Ngonnso' als Ding oder Index identisch sind. Darüber hinaus werden einige Dinge, wie auch die Ngonnso', als handlungs- und wirkmächtig angesehen und deren *agency* wurde von Gegenübern bildhaft beschrieben, wie folgendes Beispiel zweier mit Rotholzmehl behandelten Figuren am Eingang zum zukünftigen Museum belegen soll: „Those two figures are constantly rubbed with camwood because they are still very active. So they are protected in the museum. When somebody like a thieve is coming to steal, he will not be able to stay the night with whatever he took" (Führung Bulami, 18.04.2013).

Der Index Ngonnso' ist verbunden mit dem von Gell als *artist* bezeichneten Produzenten, in diesem Fall einem anonymen Schnitzer wahrscheinlich der Nso'. Nach dessen Herstellung wurde Ngonnso' ein Ding des Palastes und wurde eingebunden in dessen komplexes (Macht)Gefüge. Auch heute ist der Index Ngonnso' Quelle der Macht im Dingverständnis der Nso', etwa wenn politische und soziale Probleme des Fontum durch die Abwesenheit des „Totems" erklärt werden. Bei genauer Betrachtung ist es aber nicht der Index selbst, der *agency* ausübt, sondern der Prototyp Ngonnso' als Gründerahnin. Der Einfluss des Prototypen und Index auf die Rezipienten entfaltete sich auch in der rituellen Verwendung des Index, etwa um mit den Ahnen oder dem Land in Kontakt zu treten (siehe Kapitel 5.4). In der Rolle der Rezipienten beeinflussten die Nso'-Eliten, vor allem der Fon, als Mäzene und Auftraggeber die Produzenten und die als Betrachter ausgewählten Rezipienten. Diesen Rezipienten wurde Autorität und Macht des Fontums sowie im Falle der Ngonnso' genealogische Bezüge zur ersten Königinmutter *Yaa Yeefon* durch den Index vermittelt. Gell nennt diesen Prozess der Heraushebung der besonderen Rolle eines Mäzens wie des Fon „Glorifizierung", die nicht nur Macht demonstrierte, sondern diese auch beständig erweiterte und bis heute erweitert (siehe Kapitel 5.4). Hierbei kann man den Index und Prototyp Ngonnso' neben seiner eigenen *agency* auch als Ausweitung der *agency* des Fon und der *Yaa Yeefon* als seiner Ahnin bezeichnen. Dabei sehe ich die Rückgabeforderung als eine Fortführung dieser historischen Prozesse, da zum einen durch Abbilder der Ngonnso' wie die „Replik" im Palastvorhof, Stoffdrucke oder Publikationen und zum anderen durch die antizipierte Anwesenheit des Index in Kumbo selbst, die *agency* des Fon sowie die der Ngonnso' aufs engste verbunden werden. Der Fon und die neuen Eliten als Rezipienten oder Patrone der Rückgabeforderung in der *agent*-Rolle nutzen den Index, um anderen Rezipienten der Nso' (in Kamerun und der Diaspora) Identität und Anbindung zu vermitteln.

Auch die Materialität der Ngonnso' selbst ist Quelle von *agency,* da der Überzug aus Kauris, sowie die Verwendung von Zinnfolie und Perlen den Index zu einem

Ding des Fon und des Hofes machen. Die Verwendung dieser Materialien und die Form des Index unterlagen dem Einfluss von Produzent und Auftraggeber oder Mäzen – etwa dem Fon.[411]

Der Prototyp spielte für die Herstellung des Index eine große Rolle. So hat die zur Zeit der Erschaffung der Ngonnso' herrschende Vorstellung über das Aussehen der Ngonnso' als *Yaa Yeefon* ihre schlussendliche Form und Wirkung beeinflusst. Gell beschreibt, wie ein Prototyp Macht über Rezipienten ausüben kann und sein Ebenbild genutzt wird, um Handlungen der Rezipienten zu kontrollieren etwa im Zuge von Bilderverehrung *(idolatry)* (1998:29). Dabei stellt er fest: „Where an idol is an artefact […] the nature of agency exerted by the prototype is to cause the artist to produce a *religiously stipulated* image according to the conventions for such images […] triggering recognition of the god among worshippers" (Gell 1998:99).

Dabei stellt der Index Ngonnso' nicht nur die Wiedererkennung des Prototyps Ngonnso' als Gründerahnin *Yaa Yeefon* sicher. Der Index Ngonnso' verkörpert den Prototypen Ngonnso'! So ist der Index nicht bloße Repräsentation der Gründerahnin und Königinmutter, sondern beide werden von den Nso' im ontologischen Sinne als identisch betrachtet. Deutlich wird dies in den geplanten rituellen Handlungen nach Rückkehr der Ngonnso'. So solle das Ding mit Rotholzmehl eingerieben, geölt, in den königlichen Stoff *ndzey njav* gekleidet, sowie mit einem Bandolier *(wav)* und neuen Halsband *(kwang)* versehen (E-Mail Fanso, 14.09.2016). Diese Rituale gleichen denen einer Installation einer *Yeefon* und werden wahrscheinlich von den traditionellen Autoritäten, die auch die *Yeefon* installieren, durchgeführt. Versteht man nun den Index Ngonnso'/Schalenträgerfigur nicht als Repräsentation einer Ahnin oder Gottheit, sondern als Manifestation derselben, wird verständlich, dass der Einfluss beider in einer Übertragung von *agency* gesehen wird, die wechselseitig von Regalia wie dem Thron *(kava')* auf den Fon (als Manifestation aller vorangegangenen Afon) stattfindet:

> Although the person of the Fon is seen as 'sacred', the sacredness stems from the royalty itself as epitomized by the royal regalia. Homage is paid to this regalia even when the person of the Fon himself is absent. […] Endowed with such mythic qualities, the authority of the Fon is not contested. (Fisiy 1995:51)

So grüßt man durch das rituelle Händeklatschen bei Audienzen immer den Thron, auch wenn der Fon abwesend ist. Wie ich in Kapitel 5.5.1 dargelegt habe, wird der Index Ngonnso' als Thron betrachtet. Der Fon und der Thron seien so verwoben, dass durch die Wegnahme der Ngonnso' auch ein Teil des Fon weggenommen wurde (Interview Ayuni, 11.04.2013). Diese Verwobenheit kommt auch durch folgendes

---

411 In einigen belegten Fällen waren traditionelle Autoritäten und Schnitzer im Kameruner Grasland identisch (Knöpfli 2008:140), wie etwa im Fall des Häuptling Vubangsi (Kedjom Keku) (Knöpfli 2008:115) oder des Fon Yu von Oku (1865–1912) (Koloss 1999b:11).

Zitat zum Ausdruck: „If you have met the throne you have met the Fon" (Interview Bulami, 07.04.2013). Diese körperliche Erweiterung durch Dinge, die Ngonnso' zu einem Teil des Fon machen, fasst Gell mit dem Konzept der *distributed extensions,* welches zur Folge hat, dass „agents, thus, ‚are' and do not merely ‚use' the artefacts which connect them to social others" (1998:21). Der Fon ist der Thron und der Thron der Fon, wie es in einem Nso' Sprichwort heißt (Interview Fonduwir, 12.04.2013). In der Diskussion dieser Verteiltheit im Sinne von *distributed objects* bezeichnet Gell „Götterbilder" *(idols)* als „artefactual *bodies*" (siehe Kapitel 1.2.2). Zusammenfassend sagte Fanso über die Verbindung von *kava'* und Fon:

> It is the sacredness which is attached to what we call the throne which not everybody can touch. It is the one which was used immediately when the Fon was installed. He sat on it to gain this power and authority to do everything. He gains the power from the ancestors by being on that throne. (Interview Fanso, 04.12.2012)

Die Verwobenheit von Prototyp und Index geht bis zur Aussage: „It is the throne that founded this kingdom! The Fon is incomplete because that throne is not there. And if they are reunited the power will come" (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013). In dieser Verknüpfung von Prototyp und Index zeigt sich die *agency* des Prototyps: „the agency of the prototype can frequently be abducted from the index" (Gell 1998:35). Throne werden zwar z. B. bei Herrscherwechsel ausrangiert, seien dann aber dennoch wirkmächtig. Der Ngonnso'- Thron jedoch sei noch aktiv gewesen zum Zeitpunkt seiner Mitnahme:

> I believe at the time when it was stolen it must still have been active. It was not discarded. So it still had powers. Even the ones broken down still have powers. When it is the throne nobody is allowed to sit on it! Even when the Fon is not there the powers are still there. Wherever it has been taken to it is still the throne! Unfortunately it has been touched by unholy, unsacred hands. (Interview Fanso, 10.05.2013)

Die Wegnahme des Index als *distributed object* durch Pavel hat bis heute Auswirkungen für die Gründerahnin Ngonnso' und die Nso'. Die Gewalt, die der Ngonnso' etwa durch „Raub" und das Verunreinigen durch unheilige Hände angetan wurde, wirkt sich auf die Ngonnso' als Ahnin aus, die verärgert über diese „Misshandlungen" und das Exil ist. Diesem Ärger, wie die Rückgabegesuche formulieren, verleiht sie Ausdruck durch Missernten, Tod und Kriege, die die Nso' seit der Wegnahme heimsuchen: „We believe that the gods are angry and they have inflicted deaths" (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013). Trotz der Versuche, die Gründerahnin durch Rituale zu besänftigen, wurde keine Verbesserung der Situation erreicht. Als Bindeglied zwischen den heute Lebenden und den Ahnen würde das Fehlen der Ngonnso' die Menschen von ihren Wurzeln trennen: „Keeping it away is like cutting off the

people from their roots. We link up with our ancestors e.g. for incantations and when we cease to communicate with them, the link is cut off" (Interview Bulami, 10.04.2013).

Daraus folgend können diese Rituale nur wirkmächtig werden, wenn eine physische Rückgabe erfolgt, da die Rituale nur in Anwesenheit des Index als Verkörperung der Ahnin wirksam werden. Bei einer Leihgabe allerdings wäre es ein anderer Umgang mit dem Thron: „If we are borrowing it, the Fon will not sit on it. Because if he sits on it it cannot go back! If it is only borrowed there are limitations" (Interview Fanso, 10.05.2013).

Die *agency* eines „Götterbildes" *(idol)* beschreibt Gell wie folgt:

> First of all, although idols may not produce much visible behaviour, they may none the less be very 'active' invisibly, that is, most of their actions take place 'off-stage' as it were. They can be making the crops grow, confounding traitors and plotters, or keeping the sun alight […] these actions […] have visible consequences 'elsewhere', though not in any change in the bodily demeanour of the idol *per se*. Secondly, an idol who does not respond actively (by moving or speaking) is none the less 'active' as a patient with respect to the agency of others. […] The idol may not be biologically a 'living thing' but, if it has 'intentional psychology' attributed to it, then it has something like a spirit, a soul, an ego, lodged within it. (1998:128–129)

Dieser Argumentation folgend bezeichne ich den Index Ngonnso' als Verkörperung der Gründerahnin *Yaa Yeefon* Ngonnso' und als „Götterbild" *(idol),* welches seine *agency* im Rahmen der Rückgabeforderung entfaltet. Die Interaktionen mit diesem „Götterbild" sind nicht symbolischer Natur, sondern wirkliche physische Begegnungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten sowie ontologischer Ausdruck einer „anderen Welt".

Während der Forschung gab es auch die Ansicht eines Prinzen, dass die Deutschen genau gewusst hätten, was sie mitnahmen, denn „[t]he throne has power and gives life to the person sitting on it" (Interview Fonduwir, 12.04.2013). Um sich die Macht des Dinges anzueignen, hätte Pavel den Thron mitgenommen. Die Deutschen würden über viel Geheimwissen verfügen, da einige von ihnen wie Faay Maurice Bavsan aus Stuttgart in *Ngwerong* initiiert seien und so mehr wüssten als die Prinzen in *Ngiri,* wie er selbst. Aufgrund dieses Wissens würden die Deutschen Ngonnso' nicht zurückgeben, sondern ihre Kräfte für sich nutzen: „Germans full well know the spiritual value of Ngonnso'. That's why they want to keep it. The keepers at the museum and the government know about Ngonnso' and use the powers for their own benefit and forthcoming" (Interview Fonduwir, 12.04.2013). Außerdem hätten „die Deutschen", so Shey Yungsi, mit der Ngonnso' viel Geld verdient und sollten nun den Palast renovieren, den sie damals zerstörten (Interview Shey Yungsi, 24.04.2013).

Eine weitere Interpretation davon, wie wichtig „den Deutschen" die Handlungs- und Wirkmächtigkeit der Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Museum sei, kommt in den Befürchtungen Tangwas zum Ausdruck. Würden die Deutschen von der Rückgabeforderung erfahren, würden diese eine Kopie des Originals zurückgeben, um weiter vom „Original" profitieren zu können: „[t]hey could fabricate a fake copy of the object which under sufficient pressure they could restitute in lieu of the genuine authentic one" (Tangwa 2012:8). Neben diesen Befürchtungen und Theorien darüber, wie die Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Deutschland und im Museum gesehen wird, betonte Fanso, dass das Ding ohne die Aneignung durch Pavel heute nicht mehr existieren würde und brachte Dankbarkeit zum Ausdruck:

> Me and my people are very grateful to the people in the museum in Germany, that they kept our mother so well and in good condition. But now we are anxious to see her back. So the Fon is begging them to help him to bring her back to where she belongs. Although we do feel hurt because it was taken we do appreciate that if it had stayed with us it would no longer be. (Interview Fanso, 10.05.2013)

Neben diesen Sichtweisen und Dingverständnissen seitens der Nso' möchte ich abschließend auf den Umgang mit und Vorstellungen von *agency* der Ngonnso'/Schalenträgerfigur in Deutschland etwa im Ethnologischen Museum Berlin und bei der Stiftung Preußischer Kulturbesitz eingehen.

Im Zuge des Schenkungsaktes traf Pavel die Auswahl, welche Dinge er behalten und welche er dem Museum geben wollte. Der Aufforderungscharakter des Dinges entfaltete sich nach Ankunft in Deutschland und der Index wurde 1903 ausgestellt und publiziert durch den Rezipienten Luschan. Durch diese Zirkulation erreichte Ngonnso'/Schalenträgerfigur diverse weitere Rezipienten, die sich als Betrachter in den Bann des Index ziehen ließen. Als eines der Dinge aus dem Kameruner Grasland motivierte der Index weitere Sammeltätigkeit in diesem Gebiet, so dass Luschan eine große Sammelreise Ankermanns (1907–1909) unterstützte, die den Schwerpunkt der Afrikasammlung des Museums weiter ausbaute.

Durch Entscheidungen von MuseumsmitarbeiterInnen in den Jahren 1904–1964 war der Index von diversen Standortwechseln betroffen. Erst durch die Abbildung in einer Museumspublikation im Jahre 1965 war der Index wieder stärker in der Lage, seinen Aufforderungscharakter zu entfalten. Bedingt durch diese (und weitere) Publikationen und die Präsentation in einer Ausstellung des Museums ab 1973 erweiterte sich der Aktionsradius des Index erneut und bedingte die Anfänge der Rückgabeforderung. Durch die Forderung versammelte Ngonnso'/Schalenträgerfigur seitdem, verstärkt seit 2009, diverse Akteure oder RezipientInnen, die die kulturelle Biographie des Index mitgestalten.

So involvierte der Kurator Koloss den Index 1992 erst- und letztmalig in eine Leihe außerhalb Deutschlands und sogar außerhalb eines Museums. Der Forschungsschwerpunk Kameruner Grasland von Koloss kann durch die vielen Dinge aus dieser

Region im Bestand des Museum begründet worden sein; Dinge wie Ngonnso‘/Schalenträgerfigur. Der momentane Kurator der Abteilung Afrika des Ethnologischen Museums Berlin plant die Ausstellung des umstrittenen Dinges im Humboldt-Forum; eine Entscheidung die wesentlich mit der durch die Rückgabeforderung gesteigerten *agency* der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur zusammenhängt. Der im Rahmen des Rückgabegesuches als *distributed object* zirkulierende Index verteilt sich stetig weiter, nicht nur in (geplanten) Ausstellungen, sondern auch durch seine Abbilder wie die „Replik“, Stoffdrucke, als Foto in Publikationen etwa in Kamerun oder als Kinderbild, das dem Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zugestellt wurde.

5.6 Zwischenfazit

Im Leben der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur, welches ich anhand der Rekonstruktion der kulturellen Biographie des Dinges nachgezeichnet habe, werden mannigfaltige Verbindungen und Beziehungen – historisch sowie rezent – zwischen Deutschland und Kamerun sowie zwischen diversen Akteuren deutlich. Die Auffassung des Dinges als Knotenpunkt dieser Verbindungen wird bereits in seiner Materialität sichtbar, etwa durch die Verwendung von Kauris aus dem Fernhandel und Perlen oder Zinnfolie europäischer Provenienz sowie lokalem Holz. Diese Materialität hat sich im Laufe des Lebens der Ngonnso‘/Schalenträgerfigur verändert, etwa durch den Verlust des königlichen Halsbandes *kwang* oder einzelne Kauris, die sich gelöst haben. Auch wurde die Inventarnummer des Museums auf das Ding geschrieben. Neben diesen Veränderungen in der Materialität gab und gibt es unterschiedliche Dingverständnisse des einen Dinges. Im Nso‘-Land gilt es als Thron *(kava‘),* Verkörperung der ersten Königinmutter *Yaa Yeefon* und Gründerahnin der Nso‘. Demgegenüber wird dieses Dingverständnis von MuseumsvertreterInnen eher als rezente „Erfindung“ gedeutet. Für MuseumsvertretererInnen handelt es sich bei dem Ding um eine Schalenträgerfigur, die als Kulturgut und auch Kunstgegenstand bewahrt, ausgestellt und erforscht wird.

Offenkundig werden diese teilweise divergierenden Dingverständnisse vor allem im Zuge der seit den 1990er Jahren andauernden Rückgabeforderung des Fon der Nso‘ an das Ethnologische Museum und deren verwaltende Institution. In dem Gesuch hebt der Fon, der dabei von den neuen Eliten der Nso‘ unterstützt wird, die weitreichenden Folgen der Abwesenheit der Ngonnso‘ vor Ort hervor, welche Unfrieden, Missernten und Todesfälle verursacht hätte. Trotz ausgeführter Rituale könne der Fon diese sozio-politischen Probleme nicht beheben und nur die Rückgabe des umstrittenen Dinges würde Abhilfe schaffen. Dabei wird der Index Ngonnso‘/Schalenträgerfigur auf ontologischer Ebene mit dem Prototypen Ngonnso‘ als der Gründerahnin gleichgesetzt. Dies basiert auch auf der „Benennung“ des Dinges als Ngonnso‘ durch Kishani in den 1980ern, nachdem dieser es 1974 in der Dauerausstellung des Ethnologischen Museums Berlin gesehen hatte. Gründerahnin, erste

Königinmutter *Yaa Yeefon* und die Ngonnso'/Schalenträgerfigur werden so eins. Das Ding wird zum *distributed object* als Teil des Fon und der ersten Königinmutter.

Dabei verlaufen die Argumentationen der Akteure auf unterschiedlichen Ebenen und sind schon allein deshalb nicht gegeneinander zu diskutieren. Während es für den Fon als Unterzeichner der Forderungen um Rückgabe des „Totems" der Nso' geht, welches von „den Deutschen" geplündert wurde, sieht die Stiftung Preußischer Kulturbesitz das „Museumsobjekt" als nicht unrechtmäßig erworben an und daher gebe es auch keinen rechtlichen Grund für eine Rückgabe. Dennoch sei die Stiftung an Lösungen interessiert und fasst daher eine Leihgabe nach Kumbo ins Auge. Zu diesem Zweck soll der Kurator der Afrikaabteilung Fine dorthin reisen, um vor Ort den Dialog zu suchen.

Wie eine Bewahrung des umstrittenen Dinges, etwa im Zuge einer Leihgabe, aussehen würde, ist derzeit offen, da auch in Bezug auf Konzepte von Bewahren und Ausstellen Divergenzen in Kamerun und zwischen Kamerun und Deutschland bestehen. In Kumbo wird, verstärkt seit dem Antwortschreiben der Stiftung Preußischer Kulturbesitz im Jahre 2011, von einigen Akteuren wie NSO'DA und dem Fon die Etablierung eines Palastmuseums vorangetrieben, in dem die Ngonnso'/Schalenträgerfigur nach Rückgabe oder während einer Leihe den geforderten internationalen Museumsstandards gemäß aufbewahrt werden kann. Neben Hoffnungen auf politische Stabilität und die Festigung des Fontums in der Region gibt es, wie ich ausgeführt habe, auch Hoffnungen auf Versöhnung und ökonomische Interessen an der Rückgabe.

Deutlich wird neben dem Ausdruck unterschiedlicher „Welten" die enge Verbindung zwischen „neo-traditionalem Häuptlingtum" und der Rückgabeforderung, welche der Fon als eine Möglichkeit nutzt seine (umstrittene) Macht zu konsolidieren. Die Unterstützung durch Mittler wie die neuen Eliten (Fanso, Mzeka, Bulami, Kishani, Tangwa, NSO'DA, Diaspora) und UniversitätsmitarbeiterInnen aus Osnabrück mit ihren „modernen Netzwerken" war und ist bei der Vorantreibung des Gesuches wesentlich. Dabei spielt die Anbindung der Diaspora an das Fontum durch die Ngonnso' im Hinblick auf Identität eine große Rolle. Kulturelle Performanzen wie die Ngonnso' Cultural Week mit der Enthüllung der „Replik" der Ngonnso' im Palastvorhof, den mit der Ngonnso' bedruckten Stoffen und Publikationen zur Ngonnso' sowie von den Osnabrückern initiierte Aktionen wie die Kinderbilder sind Teil der Bedeutungssteigerung des umstrittenen Dinges.

Zusammenfassend erlaubt die Analyse der Rückgabeforderung der Ngonnso'/Schalenträgerfigur den Blick auf diverse mit dem Ding verknüpfte und durch das Ding konstituierte Ding- und Weltverständnisse sowie die Darstellung teils divergierender Ontologien und agencies. Nicht-menschliche Entitäten wie die Ngonnso' als Thron stehen mit menschlichen Entitäten wie dem Fon (als Repräsentant aller Afon der Nso') in wechselseitiger Übertragung ihrer *agency*. Die vom Museum gemachte Unterscheidung in „Objekt" und Mensch ist aufgehoben. Der Fon ist der Thron und der Thron der Fon. Macht und Verbindung zu den Ahnen werden durch den Thron für den Fon generiert. Der Thron ist gleichsam Teil des Körpers des Fon, da

durch die Abwesenheit des Thrones auch ein Teil des Fons vor Ort fehlt. Somit sehe ich die Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Sinne Gells als ein *distributed object,* dessen Verteiltheit globale Ausmaße erreicht hat. Die jeweiligen Abbilder etwa in den Museumspublikationen sind Teil der *agency* des Dinges als *distributed object*. So nahm Kishani die Publikation Kriegers (1965) mit nach Kumbo, wo sie später in lokalen Publikationen (z. B. Mzeka 1990) erneut abgedruckt wurde und als Grundlage für die „Replik" diente. Die „Replik" und Abbildungen der Ngonnso' etwa im *Ngonnso' Journal* erweitern die *agency* des Dinges via Diaspora bis in die USA und Kanada, so dass Afro-Amerikaner wie William Holland auf der Suche nach ihren Wurzeln nach Kumbo zurückkehren und aus privaten Ressourcen Rückgaben von Dingen der Nso' finanzieren.

In ihrer Verteiltheit ist die Ngonnso'/Schalenträgerfigur aber nicht nur Bestandteil des Fon(tums), sondern auch für immer Bestandteil der Museumssammlungen und Eigentum der Stiftung Preußischer Kulturbesitz. Eine Deakzessionierung sei rechtlich unmöglich, so die Stiftung. Lediglich die juristischen Kategorien von Eigentum und Besitz könnten, wie im Rahmen einer (Dauer)Leihgabe, getrennt werden. Diese Lösung überträgt lediglich den (zeitlich begrenzten) Besitz, nicht aber das Eigentum. In dieser Verhinderung eines Präzedenzfalles – schließlich ist der Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur der einzige an das Ethnologische Museum gerichtete Fall einer Rückgabeforderung – entfaltet sich erneut die *agency* des Dinges. So ist die Involvierung der Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Rahmen der Ausstellung im zukünftigen Humboldt-Forum geplant. Laut Parzinger, dem Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, wird durch die Geschichte des *Mandu Yenu* deutsche Kolonialgeschichte in Kamerun im Humboldt-Forum erklärt werden (2016:17). Nun wird diese Erklärung durch die Entscheidung des Kurators Fine auch durch die Geschichte der Ngonnso' erfolgen. Die Rückgabeforderung kann also als Ursache für die Steigerung der Bedeutung und Entfaltung der *agency* des umstrittenen Dinges gesehen werden.

6 Fazit

6.1 Vergleich der Fälle

In dieser Arbeit habe ich die Forschungsfrage verfolgt, wie sich der Umgang mit umstrittenen Dingen aus der deutschen Kolonialzeit in ethnologischen Museen und in Kamerun gestaltet. Dazu habe ich zwei Fallbeispiele analysiert, die ich abschließend an dieser Stelle vergleichen möchte. Beide umstrittenen Dinge wurden in der deutschen Kolonialzeit aus Kamerun mitgenommen und werden heute von ethnologischen Museen in Deutschland zurückgefordert. In beiden Fällen handelt es sich um Rückgabeforderungen von Individuen, die weder vom kamerunischen noch vom deutschen Staat unterstützt werden (beim Tange bis zur Involvierung des Auswärtigen Amtes im Jahre 2016). Diese beiden Individuen, Prinz Kum'a Ndumbe III und HRH Fon Sehm Mbinglo I, sind traditionelle Autoritäten in Kamerun, wobei Kum'a Ndumbe kein offiziell von der Regierung anerkanntes Amt bekleidet, sich aber als der rechtmäßige *Janea Lasam* oder *Chef Supérieur* der Bele Bele sieht. Fon Sehm Mbinglo ist seit 1993 *Paramount Chief* oder *Chef Supérieur* der Nso'.

Beide Individuen fordern das Erbe ihrer Großväter, Kum'a Mbape (Lock Priso 1846–1916) und Seembum II (1875–1907), in deren „Amtszeit" die umstrittenen Dinge Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur genommen wurden, zurück. Beide Mitnahmen fanden durch offizielle Vertreter des Deutschen Kaiserrei-

ches statt. Im Fall des Tange/Schiffschnabel war dies Max Buchner, interimistischer Reichskommissar, der das Ding belegbar als Kriegsbeute 1884 an sich nahm. Im Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur handelte es sich um den Kommandeur der Kaiserlichen Schutztruppe für Kamerun Kurt von Pavel, in dessen Besitz das Ding 1902 im Rahmen einer Strafexpedition auf nicht mehr nachvollziehbare Art und Weise gelangt ist. Diese beiden offiziellen Vertreter erhielten nach der Schenkung der Dinge an die Museen in München und Berlin und Rückkehr nach Deutschland Auszeichnungen offizieller Stellen.

Die Mitnahme der Dinge wurde als Teil damals gängiger Sammelpraxen als das Recht desjenigen gesehen, der mehr Macht ausübte. So markieren die Umstände der Mitnahme des Tange den Beginn der deutschen „Schutzherrschaft" über Kamerun und die Mitnahme der Ngonnso', ob als Geschenk, im Tausch oder als „Raub", die „Eroberung" des Hinterlandes im Rahmen von Strafexpeditionen unter ungleichen Machtkonstellationen. Beide Rückgabefordernden betonen, dass ihre Großväter im Widerstand gegen die Deutschen gewesen seien, deren koloniale Expansion sie missbilligten und sehen daraus folgend die Aneignung der umstrittenen Dinge in diesem Unrechtskontext als „Raub" und „Plünderung" an.

In der Rückgabeargumentation auf kamerunischer Seite wird daher auch die Hoffnung auf Wiedergutmachung, Versöhnung und, im Falle des Tange, Reparationszahlungen betont. Eine Rückgabe würde damals begangenes „Unrecht" anerkennen und zum Aufbau neuer Beziehungen zwischen Deutschland, den Bele Bele und den Nso' verhelfen, so die Argumentation der Rückgabefordernden.

Beide Rückgabeforderungen währen seit fast 20 Jahren und wurden bis dato von den Zuständigen in Deutschland abgelehnt. Angeführte Gründe dafür waren unter anderem mangelnder Nachweis einer Erbberechtigung, die fehlende Rechtsgrundlage aufgrund von Verjährung, das Stellen der Forderung durch Privatpersonen statt des kamerunischen Staates sowie keine Unrechtmäßigkeit beim Erwerb und daher keine Möglichkeit zur Deakzessionierung.

Die Forderungen sind gekennzeichnet von einer Involvierung einer Vielzahl von Akteuren, die durch die Forderung und die Dinge selbst versammelt werden. Zu diesen Akteuren gehören neben den Dingen selbst MuseumsvertreterInnen, VertreterInnen deutscher staatlicher Institutionen (Staatsministerium, Stiftung Preußischer Kulturbesitz), postkoloniale AktivistInnen, Personen des öffentlichen Lebens (traditionelle Würdenträger, neue Eliten, UniversitätsmitarbeiterInnen, PolitikerInnen etc.) und Medien. Ein wesentlicher Unterschied bei den beiden Forderungen ist, dass der Fall des Tange/Schiffschnabel durch Kum'a Ndumbe öffentlich vorangetrieben wird, während der Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur fernab der Öffentlichkeit ausgehandelt wird. Kum'a Ndumbe nutzt dabei als primärer „Drahtzieher" der Forderung seine Kapitalien und Beziehungen, um öffentlichen Druck aufzubauen und die Rückgabe zu realisieren. Durch sein stetes Engagement sind vor allem MittlerInnen in Deutschland für Aktionen Richtung Rückgabe mobilisiert worden, was 2016 in die Involvierung des Auswärtigen Amtes in den zuvor privaten Fall mündete. Erstmals seit Beginn der Forderungen fand dadurch ein direkter Dialog zwischen

Kum'a Ndumbe (und Delegation), MuseumsvertreterInnen und staatlichen Vertretern im Rahmen eines Treffens 2016 in München statt. Auch ein Rechtsanwalt Kum'a Ndumbes engagiert sich seither im Fall, den Kum'a Ndumbe zuvor bewusst ohne Rechtsbeistand lösen wollte.

Im nicht öffentlich verhandelten Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur wird der Fon der Nso' von den neuen Eliten (sowie der Diaspora) der Nso' unterstützt, die das Gesuch bis hin zu dessen konkreter Ausformulierung begleiteten, sowie auch in Deutschland etwa beim Bundespräsidenten vortrugen. Hier wird im Gegensatz zu Kum'a Ndumbe deutlich, dass die Forderung nicht primär von einer Person getragen wird, sondern von mehreren Menschen. Weitere elementare MittlerInnen in dem Fall sind die UniversitätsmitarbeiterInnen aus Osnabrück, die neben dem Kontakt zum Museum und Stellen der Forderung auch das Ding selbst besuchten sowie Kontakte zur Deutschen Botschaft in Yaoundé, dem Bundespräsidenten und einem Rechtsbeistand im Fall organisierten. Im Gegensatz zum Fall des Tange kam es dabei noch zu keinem direkten persönlichen Kontakt zwischen MuseumsvertreterInnen, VertreterInnen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz und VertreterInnen der Nso'. Der letzte schriftliche Austausch durch den Fon der Nso' datiert auf 2011. Seitdem hat es seitens der Stiftung Preußischer Kulturbesitz keine Reaktion im Fall gegeben. Geplant sei aber eine Reise des seit 2014 tätigen Nachfolgers von Afrikakurator Junge namens Fine nach Kamerun.

Beide Rückgabefordernden sprechen sowohl in eigenem als auch im Namen „ihrer" Gesellschaften. Somit werden Fragen nach Rechten sowie Eigentumsverhältnissen virulent. Was genau bedeutet eine Privatisierung von (momentan deutschem) Staatseigentum? Die Frage, wem die umstrittenen Dinge gehören, ist also auch eine Frage nach der Aushandlung und Vereinbarkeit unterschiedlicher Rechtstraditionen. Die von den Akteuren betriebene Suche nach dem „rechtmäßigen Besitzer" offenbart statt einer einfachen Antwort ein Geflecht an sich überlagernden Ansprüchen die im Sinne von *property relations* unterschiedliche Menschen miteinander und mit einem Ding verbinden.

Ebenso berührt die Frage nach Besitz und Eigentum – zwei Kategorien, deren Trennung im Falle einer Dauerleihgabe der Ngonnso'/Schalenträgerfigur diskutiert wird – auch Fragen nach Nutzungs- und anderen Rechten wie etwa Copyright, Veräußerung, Zugang oder Ausstellen und Bewahren.

In beiden Fällen sind Rechtsinstrumente vor allem aus Zeitgründen nicht anwendbar. Im Fall des Tange/Schiffschnabel existierten 1884 noch keine völkerrechtlichen Instrumente und im Fall der Ngonnso'/Schalenträgerfigur existierte zwar die Haager Landkriegsordnung (1899 und 1907). Diese bezieht sich aber nur auf Kriegshandlungen, die in diesem Fall nicht belegbar sind. Wichtiger in den Aushandlungen ist daher die Rolle von *soft law* wie den Ethischen Richtlinien ICOMs, die in den letzten Jahren Fragen um Rückgabe verstärkt prägen.

Im Vergleich der beiden Fälle fällt weiterhin auf, dass die Rückgabeforderungen mit der Sichtbarkeit und *agency* der umstrittenen Dinge zusammenhängen. Im Fall des Tange/Schiffschnabels stellte Kum'a Ndumbe seine Forderung 1999 im selben

Jahr, in dem auch das Ding wieder in der neueröffneten Dauerausstellung des Museums Fünf Kontinente in München zu sehen war. Das Ausstellen der Ngonnso'/Schalenträgerfigur im Rahmen der Dauerausstellung von 1973–1999 im Ethnologischen Museum Berlin machte Tanla Kishani aus Kumbo auf das Ding aufmerksam, der eine Abbildung davon mit nach Kumbo nahm. Dies stellte den Beginn der Rückgabeforderung durch die Nso' dar. Seit 1999 ist das umstrittene Ding nicht mehr ausgestellt worden und verblieb im Depot. Dennoch entfaltete es seine *agency* im Rahmen der Forderung bis hin zur geplanten Ausstellung im Humboldt- Forum als Beispiel kolonialer Verflechtungsgeschichte. Deutlich wird hier der Aufforderungscharakter der Dinge als Teil ihrer *agency,* wie er im Rahmen der ANT unter anderem von Latour betont wird.

In Bezug auf die Entfaltung ihrer *agency* im Rahmen der Rückgabegesuche unterscheiden sich die beiden Fälle ebenfalls. So wurde die Ngonnso' sowohl als „Statue" als auch als Gründerahnin durch die Forderungen und Aktivitäten der neuen Eliten etwa im Rahmen der Ngonnso' Cultural Week bekannt(er). Als „Replik" im Palast, *Yeefon* oder Königinmutter, eine Miss mit dem selben Titel oder als Abdruck auf dem allseits sichtbaren Ngonnso'-Stoff und Teil von Liedern und Geschichten vermittelt sie heute den Inbegriff von Nso'-Identität und Nso'-Kultur; in Kamerun so wie auch in der Diaspora. In Deutschland jedoch ist das Ding im Vergleich zum Tange/Schiffschnabel durch die Nicht-Öffentlichkeit der Forderung und den Verbleib im Depot seit 1999 kaum bekannt. Im Gegensatz dazu hat Kum'a Ndumbe den Fall des Tange/Schiffschnabels in Deutschland als den einzig öffentlich verhandelten Rückgabefall durch öffentliche Auftritte etwa im TV, Theater oder bei Diskussionsrunden, durch Zeitungsberichte, Online-Publikationen und die Nutzung als Emblem, etwa auf seinen Verlagspublikationen, enorm popularisiert. In Kamerun hingegen ist das Ding trotz des Abdrucks unter anderem auf T-Shirts und Publikationen weniger bekannt und spielt z. B. im Rahmen des Ngondo keine Rolle. Dadurch wird einmal mehr deutlich, dass die Patronage der Ngonnso' und des Gesuches durch das offiziell anerkannte Oberhaupt der Nso' die Handlungs- und Wirkmacht des Dinges steigert während der umstrittene Status von Kum'a Ndumbe eine ähnliche Popularisierung des Tange und des Gesuches in Kamerun verhindert. Beiden Individuen ist es bis dato nicht gelungen, staatliche Stellen in Kamerun in das Gesuch zu involvieren. In Deutschland aber hat sich durch Kum'a Ndumbes Lobbyarbeit das Auswärtige Amt seit 2016 in den Fall eingeschaltet.

Beiden Dingen gemein ist, dass sie von den Rückgabefordernden nach Kopytoff als singularisierte Dinge der sakral-religiösen Sphäre gesehen werden. Beide Dinge seien bei Wegnahme durch die Deutschen noch „aktiv" gewesen, so meine Gegenüber in Kamerun. Im Fall des Tange/Schiffschnabel solle dieser als „Instrument" nach Rückkehr wieder „zum Sprechen gebracht" werden, um eine „Wiedergeburt der Kultur" zu ermöglichen. Durch das Aufbewahren in z. B. von Kum'a Ndumbe als „Gefängnissen" gesehenen Museen werde auch die Lebenskraft der Duala gefangen gehalten und könne durch eine Rückgabe befreit werden. Der Tange würde in Ritualen in Douala gebraucht. Könne die Kraft der Dinge etwa im Rahmen von

Ritualen wieder freigesetzt und der Tange wieder zum Leben erweckt werden, würde sich das auch auf die Entwicklung des ganzen Landes positiv auswirken, so Kum'a Ndumbe. Auch die Abwesenheit der Ngonnso'/Schalenträgerfigur wird von vielen Nso' als folgenreich gesehen. Im Rückgabegesuch führt *His Royal Highness* der Fon der Nso' etwa Unfrieden, Tode und Missernten darauf zurück. Durch eine Rückgabe der „Mutter der Nso'" ins Nso'-Land könnten wichtige Rituale wieder durchgeführt werden, um Frieden und Wohlstand wiederherzustellen. So werden sowohl Tange als auch Ngonnso' als Katalysatoren für Veränderung, Entwicklung und Identität in Kamerun gesehen. Das „Exil" beider Dinge hat gesellschaftliche, kulturelle und spirituell-religiöse Folgen. Eine Befreiung dieser Dinge aus den „Museumsgefängnissen" würde einer postkolonialen Geste gleichkommen und die Selbstbestimmung durch die Entscheidungsgewalt über die eigenen Dinge wiederherstellen. In beiden Fällen waren sich Akteure in Kamerun sicher, dass „die Deutschen" um die „Kraft" der Dinge wüssten, diese auch nutzen würden und daher nicht zurückgeben wollten.

Somit treten zwischen den Rückfordernden und MuseumsvertreterInnen divergierende Dingverständnisse deutlich zutage. MuseumsvertreterInnen zweifeln in beiden Fällen die Einordnung der umstrittenen Dinge als sakral oder religiös an. So habe der Tange/Schiffschnabel lediglich Repräsentationszwecken gedient und die Ngonnso'/Schalenträgerfigur sei von „einer Ahnenfigur in einen Gott" umgedeutet worden. Beide Fälle werden von MuseumsvertreterInnen vor dem Hintergrund von *invention of tradition* und einer Revitalisierung von Kultur diskutiert. Das Dingverständnis im Museum hebt ästhetische und technische Aspekte hervor. Aus diesen divergierenden Dingverständnissen leitet sich ein unterschiedlicher Umgang mit den Dingen ab. In Bezug auf das Bewahren wird in Douala das Bewahren immaterieller Aspekte des Tange wie dessen *agency* und „Kraft" vor das Bewahren der Materie gestellt. In Kumbo versteht man unter dem Bewahren nach Rückkehr dessen Reinigung von „unheiligen Händen" durch Einreibung mit Rotholzmehl, Palmöl und die Ausführung von Ritualen, die die Ngonnso' erneut als *Yeefon* installieren. Auch in Bezug auf das Ausstellen gibt es Divergenzen. Für Kum'a Ndumbe hängt der Tange „nackt und entblößt" vor aller Augen im Museum. Nach einer Rückgabe würde dieser „Schatzgegenstand" nur im geeigneten Rahmen zu bestimmten Zeiten sichtbar sein. Die Ngonnso' als *vifa we wong* oder Ding des Landes dürfe nur von Wenigen berührt werden und solle daher, wenn überhaupt, besonders geschützt ausgestellt werden. Diese divergierenden Dingverständnisse und damit verbundenen Ontologien treten, so meine These, im Rahmen von Rückgabeforderungen wie unter einem Vergrößerungsglas besonders deutlich zutage. Verbunden ist damit nach Appadurai auch ein Wissenspluralismus der vor dem Hintergrund der über 100-jährigen kulturellen Biographien der umstrittenen Dinge nur logisch erscheint. Auch museale Praxen – historisch wie rezent – geraten in den Fokus. Politische Dynamiken wie die Entwicklung des (neo-)traditionalen Häuptlingtums in Kamerun oder die Form der Aufarbeitung der Beziehungsgeschichte von Deutschland als Kolonialmacht und Kamerun als Kolonie werden im Rahmen von Rückgabegesuchen deutlich. In Bezug

auf das (neo-)traditionale Häuptlingtum kann man festhalten, dass die Rückgabeforderungen und damit die Dinge selbst im Fall des Tange zur Legitimation der umstrittenen Herrschaft als *Janea Lasam* der Bele Bele und im Fall der Ngonnso‘ zur Festigung der umstrittenen Macht des Fon der Nso‘ genutzt werden.

Ein letzter Vergleich der beiden Fälle gilt den konkreten Plänen nach Rückgabe. Der Rückgabefordernde Kum'a Ndumbe äußerte sich nicht über Aufbewahrungsort und -umstände, da er diese Fragen als Einmischung versteht. In Kumbo soll durch das Engagement der neuen Eliten wie NSO‘DA ein Palastmuseum errichtet werden, in dem die Ngonnso‘ den von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz geforderten internationalen Standards gemäß aufbewahrt werden kann.

Durch die Methode des *follow the thing* und die Nachzeichnung der kulturellen Biographie und sozialen Geschichte beider Dinge nach Appadurai und Marcus habe ich gezeigt, dass umstrittene Dinge wandelbare Entitäten sind, die durch ihr Involviertsein in die Interaktion menschlicher Akteure ebenso wie jene erst konstituiert werden. Dinge sind soziale Akteure, deren *agency* im Sinne der ANT verteilt und geteilt ist. Der Tange und die Ngonnso‘ stellten und stellen mannigfaltige Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten sowie zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft her. Sie sind nach Gell als Indices Knotenpunkte in sich wandelnden Netzwerken und entfalten ihre *agency* stetig. Dabei stellt ihr Involviertsein in Rückgabeforderungen eine Form der Abweichung von „typischen“ Pfaden dar, die neue Werte und Ontologien generiert. Die translokalen und globalen Verflechtungen der umstrittenen Dinge im Rahmen der Forderungen sind dabei kein neues Phänomen, sondern bereits in der Materialität der beiden Dinge sichtbar. Europäische Farben und Abbildungen von Luxusgütern, Holz benachbarter Gesellschaften oder Kauris und Perlen sind der materialisierte Ausdruck dieser Verflechtungen und zeigen auf, dass Dinge niemals nur Teil einer „Ordnung“ sind oder nur einer Person zugeordnet werden können.

Als nach Gell verteilte Dinge *(distributed objects)* stellen der Tange und die Ngonnso‘ Teile von Personen dar, etwa durch Speicherung der „Kraft“ Kum'a Mbapes an die sich Kum'a Ndumbe anschließen will oder als „Inkarnation“ der Gründerahnin und *Yeefon* der Ngonnso‘ als „Götterbild“ *(idol)*. Deutlich macht die Empirie, dass die Unterscheidung in menschliche und nicht-menschliche Entitäten auf Basis der ANT zwar die dichotome Sichtweise von MuseumsmitarbeiterInnen als Ausgangspunkt nimmt, sich aber vor allem beim Fallbeispiel der Ngonnso‘ auflöst. Die Ahnin als Verkörperung einer als wirkmächtig empfundenen „Statue“ transzendiert Kategorien wie menschlich und nicht-menschlich. So entsteht ein neuer ontologischer Zugang, der Anklänge an die *personhood*-Debatte hat, die in der Ethnologie seit den 1980er Jahren geführt wird.

Die beiden Dinge verteilen sich stetig und erweitern dabei ihren Einfluss. So werden sie als Repliken und auf Fotos erinnert, auf Stoffe gedruckt und als Kleidung getragen, zieren Publikationen und dienen als Logo, werden in Liedern besungen und entfalten ihre Präsenz in Kamerun dadurch lange bevor die „Originale“ selbst „nach Hause“ zurückgekehrt sind.

6.2 Ausblick

Die Analyse der beiden diskutierten Fallbeispiele stellt eine erstmalige eingehende, interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Rückgabeforderungen an deutsche ethnologische Museen anhand konkret verhandelter Fälle dar. Die wie eingangs erwähnt in Deutschland gerade einsetzende Debatte um den angemessenen Umgang mit dem kolonialem Erbe in diesen Museen und die damit verknüpften historischen Sammelpraxen wirft ethische Fragen nach geteilter Verantwortung und Autorität, Transparenz und Inklusion auf, die im Zuge von postkolonialen, demokratisierenden Debatten laut werden. Dabei stehen theoretische Forderungen, etwa in *soft laws* wie UN-Empfehlungen, der UNDRIP oder den *Ethischen Richtlinien* ICOMs nach Dialog, Rückgabe und Wiedergutmachung einer Praxis gegenüber, die Rückgabeforderungen als „Bedrohung" empfindet und Museen als Institutionen ins Mark trifft. Dies hat eine gewisse Vorsicht, Passivität und Abwehrhaltung seitens der Museen (und den die Museen verwaltenden Institutionen) zur Folge. So habe ich gezeigt, dass Verletzungen durch den Verlust von Dingen nicht nur auf Seiten der Nachfahren der Herkunftsgesellschaften geäußert, sondern auch in Museen erlebt werden. Durch die häufige Betonung der „Verantwortung" gegenüber den Dingen wird deutlich, dass diese Dinge ihre *agency* spürbar auch auf MuseumsvertreterInnen ausgeübt haben, die sich durch Zeit und museale Praxen mit den Dingen in „ihren" Museen verbunden fühlen. Aus dieser Verbundenheit heraus erscheint den meisten GesprächspartnerInnen in Museen ein Herauslösen der Dinge aus dem Museumsgefüge durch eine Rückgabe schwer vorstellbar. Als „Ausnahme" wurden zuweilen „sensible Dinge" gesehen.

Auch wenn die „Sonderkategorie" sensible Dinge, die Dinge von sakral-religiöser Bedeutung für die Nachfahren der Herkunftsgesellschaften umfasst, darauf abzielt, Dingverständnisse zu pluralisieren, so basieren sowohl Theorie als auch Praxis im Bereich Rückgabe häufig auf einem westlichen Dingverständnis. Dominant ist darauf fußend ein westliches Verständnis der musealen Grundaufgaben von Sammeln, Ausstellen und Vermitteln, Bewahren und Erforschen. Rückgabeforderungen bieten meines Erachtens die Chance, Dingverständnisse und deren Einfluss auf museale Grundaufgaben zu pluralisieren, in dem kollaborativ neue ontologische Modelle „for conceptualizing the relationship between people and things, which require a sharing of curatorial expertise and authority" (Harisson 2013b:14) eingeführt und ausprobiert werden. Dabei ist pro-aktive Provenienzrecherche, nicht nur, wenn eine Rückgabeforderung gestellt wird, wichtig. Dennoch stellt diese Basisarbeit nur eine Form der Auseinandersetzung mit dem kolonialem Erbe dar. Die Kollaboration mit den Nachfahren der Herkunftsgesellschaften ist ein ebenso wichtiger Bestandteil im Umgang mit diesem Erbe.

Dabei tritt die Verantwortung nicht nur den Dingen, sondern auch den Menschen gegenüber zutage, die sich mit den Dingen verbunden fühlen. Einigkeit scheint darüber zu bestehen, dass Nachfahren der Herkunftsgesellschaften eine wichtige

Rolle in der Zukunft ethnologischer Museen spielen sollen. Dennoch gibt es bis dato kaum Forschung und gemeinsame Projekte, wie genau diese Zusammenarbeit aussehen soll und kann. Eine Auswahl rezenter Ausnahmen aus Berlin und München bilden das Projekt *Wissen teilen* der Ethnologin Andrea Scholz; die Kooperation zwischen indigenen PartnerInnen aus Kolumbien (Tukano) und deutschen Ethnologen, darunter Richard Haas (Ethnologisches Museum Berlin) und Michael Kraus (seit 2016 Kustos der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen) (Kraus 2016) sowie die Forschungen, Ausstellung im Museum Fünf Kontinente (Thode-Arora 2014) und Publikation von Hilde Thode-Arora zu Samoa-Völkerschauen im Deutschen Kaiserreich (2016).

Hier erschließt sich ein fruchtbares zukünftiges Feld, welches die *agency* sowohl von nicht-menschlichen als auch menschlichen Entitäten pluralisieren und so museale Praxen und den Umgang mit Rückgabeforderungen bereichern kann. In Einzelprojekten gemachte Erfahrungen könnten zwischen ethnologischen Museen geteilt werden, zumal viele Dinge in diesen Museen durch gemeinsame Lebensstationen verbunden sind, sich aber durch historische Umstände nun an unterschiedlichen Orten aufhalten. So könnte auch für den Umgang mit kolonialem Erbe in ethnologischen Museen ein Positionspapier erarbeitet werden, wie es bis dato nur für den für den Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen existiert (DMB 2013).

Wie ich ausgeführt habe, bilden in der deutschen Kolonialzeit gesammelte Dinge aus Kamerun große Teile der Afrikasammlungen deutscher ethnologischer Museen. Dennoch existieren bis dato nur wenige Fälle von Rückgabeforderungen. Die Hürden für Nachfahren von Herkunftsgesellschaften sind hoch. Wie die beiden Fälle belegen ist es trotz eines fast zwanzigjährigen Engagements einer Vielzahl von Akteuren bisher zu keiner Rückgabe gekommen. Dabei zeichnen sich die beiden Fälle dadurch aus, dass die Akteure in Kamerun neben dem notwendigen Wissen um den Aufbewahrungsort der Dinge auch über Ressourcen wie Sprachkenntnisse und (globale) Netzwerke verfügen, um das Gesuch überhaupt zu formulieren, an der „richtigen Stelle" anzubringen und immer wieder voranzutreiben. Trotz der momentan bestehenden Hürden ist es vorstellbar, dass sich die zur Zeit wenigen Rückgabeforderungen aus Kamerun in Zukunft auch durch die zunehmende Mobilität von Informationen und Menschen mehren werden. In Kamerun wurden der Tange und die Ngonnso' lediglich als beispielhafte Fälle von Rückgabeforderungen gesehen. Die meisten Akteure dort sprachen sich für mehr Transparenz der Museen des Globalen Nordens aus, um in Erfahrung zu bringen, wo welche Dinge ihrer Vorfahren zu finden sind. Hier kommt der Digitalisierung der Sammlungen und ein webbasierter öffentlicher Zugang zu den Dingen und ihren „Biographien" eine besondere Bedeutung zu. Unter dem Schlagwort *digital restitution/repatriation* sind vor allem in den Siedlerstaaten viele unterschiedliche Projekte initiiert worden, von denen die deutsche Museumslandschaft profitieren kann.

Auch in Kamerun gibt es sehr unterschiedliche Ansichten darüber, wie mit Dingen nach einer Rückgabe umgegangen werden soll. Auch hier fehlen, wie auf Mu-

seumsseite, Erfahrungen mit solcherlei Forderungen sowohl auf staatlicher als auch auf lokaler Ebene. Wie auch immer sich Dingverständnis von und Umgang mit umstrittenen Sammlungen von kolonialem Erbe aus Kamerun zukünftig gestalten werden, in jedem Fall wird die kulturelle Biographie der Dinge als Knotenpunkte in sozialen Beziehungen fortgeschrieben.

7 Quellen

7.1 Interviews

7.1.1 Deutschland

Appel, Michaela, Abteilungsleiterin Ozeanien und Australien, Museum Fünf Kontinente München, 25.09.2012, München.
Bolz, Peter, Vertreter Fachreferat Amerikanische Ethnologie, Ethnologisches Museum Berlin, 07.05.2012, Berlin.
Dallige-Smith, Mira, Restauratorin, Ethnologisches Museum Berlin, 24.04.2012, Berlin.
Eckert, Andreas, Historiker und Afrikawissenschaftler, HU-Berlin, 11.04.2012, Berlin.
Eisenhofer, Stefan, Abteilungsleiter Afrika, Museum Fünf Kontinente München, 19.01.2012, München.
Eisenhofer, Stefan, 02.10.2012, München.
Eisenhofer, Stefan, 03.10.2013, Mainz.
Eisenhofer, Stefan, 18.03.2016, München.
Fabri, Michael, Vortragender Legationsrat, Auswärtiges Amt Berlin, 15.03.2016, Berlin.
Félix-Eyoum, Jean-Pierre, Lehrer, Dorfen, 16.05.2014, Dorfen.
Fine, Jonathan, Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin, 14.03.2016, Berlin.
Fischer, Manuela, Vertreterin Fachreferat Amerikanische Archäologie, Ethnologisches Museum Berlin, 11.05.2012, Berlin.
Gliesmann, Boris, Museologe und Dokumentar, Ethnologisches Museum Berlin, 04.05.2012, Berlin.
Junge, Peter, Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin, 07.05.2012, Berlin.
Junge, Peter, 12.12.2013, Berlin.
Kamps, Claudius, 10.05.2012, Magaziner, Ethnologisches Museum Berlin, Berlin.
Kron (vormals Stelzig), Christine, Direktorin Museum Fünf Kontinente München, 06.02.2012, München.
Kron (vormals Stelzig), Christine, 17.03.2016, München.
Lamm, Bettina und Keller, Heidi, beide Fachbereich Psychologie, Universität Osnabrück 30.10.2012, Osnabrück.
Lobo, Wibke, frühere Vertreterin Fachreferat Süd/Südostasien, Ethnologisches Museum Berlin (zeitweise mit Stoye, Martina, Museum Asiatische Kunst), 02.05.2012, Berlin.
[muc] postkolonial (VertreterInnen), 15.02.2012, München.
Nahser, Siegmar, Vertreter Fachreferat Ost/Nordasien, Ethnologisches Museum Berlin, 03.05.2012, Berlin.

Platz, Roland, Vertreter Fachreferat Süd/Südostasien, Ethnologisches Museum Berlin, 24.04.2012, Berlin.
Schindlbeck, Markus, Vertreter Fachreferat Südsee und Australien, Ethnologisches Museum Berlin, 25.04.2012, Berlin.
Stein, Wolfgang, 09.10.2012, Abteilungsleiter Nordamerika und Süd/Südostasien sowie Vizedirektor, Museum Fünf Kontinente München, München.
Thielecke, Carola Justiziarin, Präsidialabteilung – HV J1, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin und Fine, Jonathan, Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin, Berlin, 14.03.2016.

7.1.2 Kamerun

Agnès Fô Nab Ngo Nana (S.M.), Präsidentin ICOM Kamerun, Yaoundé, 09.05.2013, Yaoundé.
Ayuni, Njodzeka S., traditionelle Autorität, Kumbo, 11.04.2013, Kumbo.
Bamenjo, Tatam Gilbert, Mitglied NSO‘DA, Kumbo, 18.04.2013, Kumbo.
Bivir Cosmas Bivir, Schnitzer, Kumbo, 19.04.2013, Kumbo.
Bonakum (VertreterInnen) und Kum’a Ndumbe, 25.11.2012, Douala.
Boneko (Vertreter) und Kum’a Ndumbe, 23.11.2012, Douala.
Bonendale (Vertreter der Bele Bele beim Gruppeninterview in Bonendale mit S.M. Ndoumb’a Ndumbe Tukuru) und Kum’a Ndumbe, 22.11.2012, Douala.
Bulami, Edward, Generalsekretär NSO‘DA und Privatsekretär des Fon, Kumbo, 07.04.2013, Kumbo.
Bulami, Edward, 10.04.2013, Kumbo.
Bulami, Edward, 17.04.2013, Kumbo.
Bulami, Edward, 24.04.2013, Kumbo.
Bulami, Edward, 18.04.2013, Kumbo (Führung Museum).
Chin Fon, Joseph, traditionelle Autorität, Kumbo, 13.04.2013, Kumbo.
Essombey, Luciole, Präsidentin der Frauenorganisation AFFEBEL der Duala, Douala, 28.11.2012, Douala.
Fanso, Verkijika G., Nso‘-Historiker, Yaoundé, 04.12.2012, Yaoundé.
Fanso, Verkijika G., 10.05.2013, Yaoundé.
Fonduwir, Gilbert Sanguv, Prinz und Reisebüroinhaber, Kumbo, 12.04.2013, Kumbo.
HRH Fon Sehm Mbinglo I (HRH), Paramount Chief der Nso‘, Kumbo, 24.04.2013, Kumbo.
Jebale (Vertreter der Bele Bele aus Jebale) und Kum’a Ndumbe, 12.12.2012, Douala.
Kishani, Bongasu Tanla, Philosoph und Schriftsteller, Yaoundé, 11.05.2013, Yaoundé.
Kum’a Ndumbe, Rückgabefordernder des Tange, Bonabéri, Douala, 20.11.2012, Douala.
Kum’a Ndumbe, 22.11.2012, Douala.

Lamm, Bettina, Fachbereich Psychologie, Universität Osnabrück, 23.04.2013, Kumbo.
Lantum, Daniel, (Shuu Faay Bastos), Mediziner und traditionelle Autorität, Yaoundé, 09.04.2013, Kumbo.
Louise Epee, Künstler, Bonendale, Douala, 08.12.2012, Douala.
Medou, Marthe Darisca, Direktorin der Abteilung Kulturelles Erbe des Kameruner Kultusministeriums, Yaoundé, 05.12.2012, Yaoundé.
Moundo, Elizabeth-Ewombè, Anthropologin und frühere UNESCO-Mitarbeiterin, Buea, 26.11.2012, Douala.
Mzeka, Pa‘ Paul, Prinz, Lehrer, Historiker und Umweltaktivist, Bamenda, 25.04.2013, Bamenda.
Ngosso, Jean-François, International Consultant, Deido, Douala, 13.12.2012, Douala.
Nyuydzeyuf, Mbinkar Ralph, Bildhauer, Kumbo, 15.04.2013, Kumbo.
Sammet Bell, Adolphe, Generalsekretär Ngondo 2012, Bonanjo, Douala, 21.11.2012, Douala.
Shey Yungsi, Christopher, Künstler/Sänger, Kumbo, 24.04.2013, Kumbo.
Tangwa, Godfrey B., Fachbereich Philosophie, Universität Yaoundé 1, Yaoundé, 21.04.2013, Kumbo.
Valère Epee, Linguist, Duala-Historiker, traditionelle Autorität, Bonanjo, Douala, 01.05.2013, Douala.

7.2 Archivalien

7.2.1 Briefe

Botschaft der Bundesrepublik Deutschland Jaunde, Kamerun (Philipp Rößler) an Heidi Keller, 24.05.2011, zur Verfügung gestellt von Bettina Lamm.

Eisenhofer an Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst, 08.02.2007, Hausarchiv Museum Fünf Kontinente.

Kecskési an Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst, 20.07.1999, Hausarchiv Museum Fünf Kontinente.

Köhler an Bayerisches Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst, 06.10.2006, Hausarchiv Museum Fünf Kontinente.

Kum'a Ndumbe an Zubin Meta, 02.06.1999, Hausarchiv Museum Fünf Kontinente.

Luschan an „Frau Oberst" [Frau von Pavel], 16.05.1903, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museums Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Königliche Generalverwaltung, 27.12.1902, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Pavel, 08.11.1902, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Pavel, 20.12.1902, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Pavel, 27.12.1902, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Pavel, 31.12.1902, mit Anlage Objektliste, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Luschan an Pavel, 09.01.03, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Pavel an Luschan, 23.12.1902, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Pavel an Luschan, 02. oder 07.01.1903 [nicht eindeutig lesbar, AS], Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Pavel an Luschan, 13.01.1903, Aktennummer 1526/1902, Hausarchiv Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.
Schauerte (Vizepräsident Stiftung Preußischer Kulturbesitz) an Sehm Mbinglo II (Fon), 17.08.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami.
Sehm Mbinglo II (HRH Fon) an Director Stiftung Preussischer Volturbesitz, Hauptuerwaltong, 2. Hd. Carola Thielecke [sic], 05.01.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami.
Sehm Mbinglo I (Fon) an Shauerte (Vize Prasident) [sic], 25.09.2011, zur Verfügung gestellt von Edward Bulami.
Wagner an das Königliche General-Conservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates, 26.10.1885, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Aktenummer: MK 19453.
Wanscher an Kopp, 24.03.2010, zur Verfügung gestellt von AfricAvenir, Berlin.

7.2.2 E-Mails

Eisenhofer an Zara Pfeiffer, [muc] postkolonial, 24.01.2012.
Eisenhofer an [muc] postkolonial, 13.04.2012.
Eisenhofer an KollegInnen des Museums Fünf Kontinente, 09.04.2010.
Fabri (AA) an AS, 25.05.2016.
Fanso (Nso'-Historiker) an AS, 22.02.2016.
Fanso (Nso'-Historiker) an AS, 14.09.2016.
Fine (Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin) an AS, 09.02.2016.
Fine (Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin) an AS, 16.09.2016.
Junge (Vertreter Fachreferat Afrika, Ethnologisches Museum Berlin) an AS, 01.11.2012.
Kron (Direktorin Museum Fünf Kontinente München) an AS, 01.06.2016.
[muc] an Eisenhofer (Abteilungsleiter Afrika, Museum Fünf Kontinente München), 24.07.2009.
[muc] an Eisenhofer (Abteilungsleiter Afrika, Museum Fünf Kontinente München), 06.04.2010.
Schäfer (Öffentlichkeitsarbeit, Museum Fünf Kontinente München) an Su-Kyung Han (Journalistin), 04.02.2010.
Seybold (Sachgebietsleiterin Afrika, Überseemuseum Bremen) an AS, 10.02.2015.
Thielecke (Justiziarin, Präsidialabteilung – HV J1, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin) an Keller (Universitätsprofessorin Fachbereich Psychologie, Osnabrück) 24.07.2009.

7.2.3 Andere Quellen

Bericht von Oberleutnant und Stationschef F. Houben an die Kaiserliche Militärstation Banyo vom 20.06.1902 Über das Gefecht bei Kumbo am 4.6. und die Ereignisse am 7.6.1902, Einsicht im Nationalarchiv Kamerun, Yaoundé, Akte FA 1/112, 34–35.

Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hauptkatalog der Sammlung Afrika III C, Band 5.

Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Informationsblatt Katalognummern Süd- und Südostasien (ohne Jahr), Einsicht in der Sammlung Süd/Südostasien.

Ethnologisches Museum Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Karteikarte Objekt III C 15017.

Museum Fünf Kontinente München, Aktenordner 61 – ZENTRALAFRIKA: Kamerun – Küste und Hinterland, Karteikarte Objekt Nr. 7087.

Museum Fünf Kontinente München, Eingangsbuch München (1884–1887): SMV 21. Catalog der Königlich Ethnographischen Sammlung des Staates. VI Band. No 7019-7482. Inv. 1884-87.

7.3 Literaturverzeichnis

Abungu, George O. 2004. The Declaration: A Contested Issue. *ICOM News* (1), 5. Online im Internet: URL: http://archives.icom.museum/pdf/E_news2004/p4_2004-1.pdf <05.01.2019>.

Ahrndt, Wiebke und Schmid, Anna 2012. Ethnologische Museen, in Graf, Bernhard und Volker Rodekamp (Hg.): *Museen zwischen Qualität und Relevanz: Denkschrift zur Lage der Museen*. Berlin: G+H-Verlag. (Berliner Schriften zur Museumsforschung, 30), 299–311.

Alberti, Samuel J. 2005. Objects and the Museum. *Isis* 96(4), 559–571.

Alivizatou, Marilena 2012. *Intangible Heritage and the Museum: New Perspectives on Cultural Preservation*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Ameln, Falko v. 2004. *Konstruktivismus: Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit*. Tübingen, Stuttgart: Francke; UTB. (UTB Psychologie, Philosophie, 2585).

Anderson, Christopher (Hg.) 1995. *Politics of the Secret*. Sydney: University of Sydney. (Oceania Monographs, 45).

Angwafo, Peter T. 2014. *Cameroon's Predicaments*. Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG.

Ankermann, Bernhard 1910. Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun. *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (2), 288–310.

Anton, Michael 2010. *Zivilrecht – Guter Glaube im internationalen Kunsthandel.* Berlin: de Gruyter.

Appadurai, Arjun 1986a. Introduction: Commodities and the Politics of Value, in Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–63.

Appadurai, Arjun (Hg.) 1986b. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ardener, Edwin 1956. *Coastal Bantu of the Cameroons.* London: International African Institute. (Ethnographic survey of Africa, Bd. Western Africa / International African Institute, London. Ed. by Daryll Forde.

Arndt, Susan 2004. Häuptlinge, in Arndt, Susan und Bauer, Marlene (Hg.): *Afrika und die deutsche Sprache: Ein kritisches Nachschlagewerk*. Münster: Unrast-Verlag, 142–146.

Austen, Ralph A. 1992. Tradition, Invention and History: The Case of the Ngondo, (Cameroon) (Tradition, invention et histoire: le cas du Ngondo (Cameroun). *Cahiers d'Études Africaines* 32(126), 285–309.

Austen, Ralph A. 1996. Mythic Transformation and Historical Continuity: The Duala of Cameroon and German Colonialism, in Fowler, Ian und Zeitlyn, David (Hg.): *African Crossroads: Intersections of Ethnography and History in Cameroon Studies*. Providence, RI: Berghahn Books, 63–80.

Austen, Ralph A. und Derrick, Jonathan 1999. *Middlemen of the Cameroons Rivers: The Duala and Their Hinterland, c. 1600 – c. 1960.* Cambridge: Cambridge University Press.

Autrum Mulzer, Swantje und Kecskési, Maria 1999. *Kunst aus Afrika: Museum für Völkerkunde München.* München: Prestel.

Bach, Aya 2013. Beutekunst aus Afrika? *Deutsche Welle,* 02.12.2013. Online im Internet: URL: http://dw.com/p/1AOyq <08.01.2019>.

Bade 1975. *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion.* URL: https://www.imis.uni-osnabrueck.de/filead min/4_Publikationen/PDFs/BadeFabri.pdf <08.01.2019>.

Bauer, Alexander A. und Marstine, Janet (Hg.) 2013. *New Directions in Museum Ethics.* Abingdon [u.a.]: Routledge.

Baumann, Peter 2015. *Erkenntnistheorie.* Stuttgart: Metzler. (Lehrbuch Philosophie).

Bayart, Jean-François 1993. *The State in Africa: The Politics of the Belly.* London: Longman.

Beck, Stefan, Niewöhner, Jörg und Sørensen, Estrid 2012. Einleitung, in Beck, Stefan, Niewöhner, Jörg und Sørensen, Estrid (Hg.): *Science and Technology Studies: Eine sozialanthropologische Einführung*. Bielefeld: transcript. (VerKörperungen, 17), 9–48.

Beer, Bettina 2008. Einleitung: Feldforschungsmethoden, in Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, 9–36.

Bellagamba, Alice und Klute, Georg 2008. Tracing Emergent Powers in Contemporary Africa – Introduction, in Bellagamba, Alice und Klute, Georg (Hg.): *Beside the State. Emergent Powers in Contemporary Africa*. Köln: Köppe, 7–22.

Belliger, Andréa und Krieger, David J. 2006. Einführung in die Akteur-Netzwerk Theorie, in Belliger, Andréa und Krieger, David J. (Hg.): *ANThology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript. (ScienceStudies), 13–50.

Ben Jua, Nantang 1995. Indirect Rule in Colonial and Post-Colonial Cameroon. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 41, 39–47.

Bendix, Regina F. und Groth, Stefan 2015. Cultural Property: Interdisziplinäre Forschung zu einem dynamischen Feld, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 1–13. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-con tent/uploads/2015/10/gscp9-1-bendix-groth.pdf <05.01.2019>.

Bergner, Felicitas 1996. Ethnographisches Sammeln in Afrika während der deutschen Kolonialzeit. Ein Beitrag zur Sammlungsgeschichte deutscher Völkerkundemuseen. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 42, 225–235.

Besterman, Tristram 2006. Museum Ethics, in Macdonald, Sharon (Hg.): *A Companion to Museum Studies*. Malden, Mass: Blackwell Pub. (Blackwell Companions in Cultural Studies, 12), 431–441.

Beumers, Erna und Koloss, Hans-Joachim (Hg.) 1992a. *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa: Collection Museum für Völkerkunde Berlin; [Publ. in Conjunction with the Exhibition Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa at MECC, June 26 to August 27, 1992, Maastricht, the Netherlands].* Utrecht: Foundation Kings of Africa.

Beumers, Erna und Koloss, Hans-Joachim 1992b. Introduction, in Beumers, Erna und Koloss, Hans-Joachim (Hg.): *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa: Collection Museum für Völkerkunde Berlin; [Publ. in Conjunction with the Exhibition Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa at MECC, June 26 to August 27, 1992, Maastricht, the Netherlands]*. Utrecht: Foundation Kings of Africa, 9–12.

Bolz, Peter 2003. Historischer Überblick: Von der Kunstkammer zum Ethnologischen Museum, in König, Viola (Hg.): *Ethnologisches Museum Berlin*. München, New York: Prestel. (Prestel-Museumsführer), 13–20.

Bolz, Peter und König, Viola 2012. *Indianische Moderne: Kunst aus Nordamerika: Die Sammlung des Ethnologischen Museums Berlin.* Petersberg: Imhof. (Veröffentlichungen des Ethnologischen Museums Berlin. Neue Folge. Fachreferat Amerikanische Ethnologie, 10).

Bounia, Alexandra 2014. Codes of Ethics and Museum Research. *Journal of Conservation and Museum Studies* 12(1), 5.

Bourdieu, Pierre 1983. Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz. (Soziale Welt Sonderband, 2), 183–198. URL: http://unirot.blogsport.de/images/bourdieukapital.pdf <09.01.2019>.

Brasch, Walter M. und Schneider, Gilbert D. 1974. The Press Meets the Afo-A-Kom. *African Arts* 8(1), 50.

Briskorn, Bettina v. 2000. *Zur Sammlungsgeschichte afrikanischer Ethnographica im Übersee-Museum Bremen 1841–1945. Univ., Magisterarbeit-Bremen, 1995.* Gelsenkirchen, Bremen: Ed. Archaea; Übersee-Museum. (TenDenZen Supplement, 2000).

Brodie, Neil 2011. Congenial Bedfellows? The Academy and the Antiquities Trade. *Journal of Contemporary Criminal Justice* 27(4), 408–438.

Buchner, Max 1887. *Kamerun: Skizzen und Betrachtungen.* Leipzig: Duncker und Humblot.

Buchner, Max 1914. *Aurora Colonialis: Bruchstücke eines Tagebuchs aus dem ersten Beginn unserer Kolonialpolitik 1884/85.* München: Piloty und Loehle.

Bujok, Elke 2007. Die frühe Sammeltätigkeit der Wittelsbacher: Ethnographica in der Münchner Kunstkammer um 1600, in Müller, Claudius, Stein, Wolfgang und Mergenthaler, Markus (Hg.): *Exotische Welten: Aus den völkerkundlichen Sammlungen der Wittelsbacher, 1806–1848*. Dettelbach: J.H. Röll, 21–52.

Bureau, René 1996. *Le Peuple du Fleuve. Sociologie de la Conversion chez les Douala*. Paris: Karthala.

Callon, Michel 2006. Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht, in Belliger, Andréa und Krieger, David J. (Hg.): *ANThology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript. (ScienceStudies), 135–174.

Cerulo, Karen A. 2009. Nonhumans in Social Interaction. *Annual Review of Sociology* 35(1), 531–552.

Ceuppens, Bambi und Geschiere, Peter 2005. Autochthony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe. *Annual Review of Anthropology* 34(1), 385–407.

Chabal, Patrick, Feinmann, Gary und Skalník, Peter 2004. Beyond States and Empires: Chiefdoms and Informal Politics, in Grinin, Leonid E. (Hg.): *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd: ‚Uchitel' Publ. House. (Anthropology), 46–60.

Chechi, Alessandro, Bandle, Anne L. und Renold, Marc-André 2012. *Case of Afo-A-Kom – Furman Gallery and Kom People.* Art Law Centre, University of Geneva. URL: https://plone.unige.ch/art-adr/cases-affaires/afo-a-kom-2013-furman-gallery-and-kom-people/case-afo-a-kom-2013-furman-gallery-and-kom-people <05.01.2019>.

Chem-Langhëë, Bongfen 1976. The Kamerun Plebiscites, 1959–1961: Perceptions and Strategies. Dissertation. University of British Columbia. URL: https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0093934 <05.01.2019>.

Chem-Langhëë, Bongfen 1983. The Origin of the Southern Cameroons House of Chiefs. *The International Journal of African Historical Studies* 16(4), 653–673.

Chem-Langhëë, Bongfen 1995. Slavery and Slave Marketing in Nso' in the Nineteenth Century. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 41, 177–190.

Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. 2008. *Royal Succession in the African Kingdom of Nso': A Study in Oral Historiography.* Lewiston: Edwin Mellen Press.

Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. (Hg.) 2011. *Nso' and Its Neighbours: Readings in the Social History of the Western Grassfields of Cameroon.* Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG.

Chem-Langhëë, Bongfen, Fanso, Verkijika G. und Chilver, Elisabeth M. 2011. Nto' Nso' and Its Occupants. Privileged Access and Internal Organisation in the Old and New Palaces, in Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. (Hg.): *Nso' and Its Neighbours: Readings in the Social History of the Western Grassfields of Cameroon.* Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG, 289–334.

Chilver, Elisabeth M. 1990. Thaumaturgy in Contemporary Traditional Religion: The Case of Nso' in Mid-Century. *Journal of Religion in Africa* 20(3), 226–247.

Chilver, Elisabeth M. und Kaberry, Phyllis M. 1967. The Kingdom of Kom in West Cameroon, in Forde, Cyril D. und Kaberry, Phyllis M. (Hg.): *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 123–151.

Chilver, Elisabeth M. 1992. 10 Cola Nut Bowl, in Beumers, Erna und Koloss, Hans-Joachim (Hg.): *Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa: Collection Museum für Völkerkunde Berlin; [Publ. in Conjunction with the Exhibition Kings of Africa. Art and Authority in Central Africa at MECC, June 26 to August 27, 1992, Maastricht, the Netherlands]*. Utrecht: Foundation Kings of Africa, 302.

Chua, Liana und Elliott, Mark 2013. Introduction: Adventures in the Art Nexus., in Elliott, Mark und Chua, Liana (Hg.): *Distributed Objects: Meaning and Mattering after Alfred Gell*. New York [u.a.]: Berghahn Books, 1–24.

Clavir, Miriam 2002. *Preserving What Is Valued: Museums, Conservation, and First Nations.* Vancouver: UBC Press. (UBC Museum of Anthropology research publication).

Clifford, James und Marcus, George E. (Hg.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. A School of American Research Advanced Seminar.* Berkeley: University of California Press. (School of American Research advanced seminar series).

Collet, Dominik 2007. *Die Welt in der Stube: Begegnungen mit Außereuropa in Kunstkammern der Frühen Neuzeit. Univ., Diss.–Hamburg, 2006.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 232).

Coombe, Rosemary with Joseph F. Turcotte 2012. Indigenous Cultural Heritage in Development and Trade: Perspectives from the Dynamics of Cultural Heritage Law and Policy, in Graber, Christoph B., Kuprecht, Karolina und Lai, Jessica C. (Hg.): *International Trade in Indigenous Cultural Heritage: Legal and Policy Issues*. Cheltenham: Elgar, 272–305.

Davis, Tess 2011. Supply and Demand: Exposing the Illicit Trade in Cambodian Antiquities through a Study of Sotheby's Auction House. *Crime, Law and Social Change* 56(2), 155–174.

De Landa, Manuel 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity.* London [u.a.]: Continuum.

Deimel, Claus 2002. Rechtsschutz für Kulturgut. Anmerkungen aus der Sicht des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. *Museumskunde* 67(1), 69–72.

Deleuze, Gilles und Guattari, Félix 2005 (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* URL: https://libcom.org/files/A%20Thousand%20Plateaus.pdf <05.01.2019>.

Deutscher Museumsbund (DMB) 2013. *Empfehlungen zum Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen.* Berlin. URL: https://www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2017/04/2013-empfehlungen-zum-umgang-mit-menschl-ueberresten.pdf <02.01.2019>.

DMB und ICOM Deutschland 2006. *Standards für Museen.* URL: https://www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2017/03/standards-fuer-museen-2006-1.pdf <08.01.2019>.

Doyle, Cathal M. 2015. *Indigenous Peoples, Title to Territory, Rights and Resources: The Transformative Role of Free Prior and Informed Consent.* New York [u.a.]: Routledge.

Doyle, Michael W. 1986. *Empires.* Ithaca, New York [u.a.]: Cornell University Press.

Eckert, Andreas 1991. *Die Duala und die Kolonialmächte: Eine Untersuchung zu Widerstand, Protest und Protonationalismus in Kamerun vor dem Zweiten Weltkrieg.* Münster: Lit.

Eckert, Andreas 1999. *Grundbesitz, Landkonflikte und kolonialer Wandel: Douala 1880 bis 1960.* Stuttgart: Steiner.

Eggert, Gerhard 2014. Im Museum = außer Gefahr? Wie anorganische Exponate zerfallen, in Ziemer, Anke (Hg.): *Zur Ethik des Bewahrens: Konzepte, Praxis, Perspektiven; Jahrestagung 2013 von ICOM Deutschland; Köln, 17. bis 19. Oktober 2013; Tagungsband*. Berlin: ICOM Deutschland. (Beiträge zur Museologie, 4), 115–124.

Elliott, Mark und Chua, Liana (Hg.) 2013. *Distributed Objects: Meaning and Mattering after Alfred Gell*. New York [u.a.]: Berghahn Books.

Eyoh, Dickson 1998. Through the Prism of a Local Tragedy: Political Liberalisation, Regionalism and Elite Struggles for Power in Cameroon. *Africa: Journal of the International African Institute* 68(3), 338–359.

Félix-Eyoum, Jean-Pierre, Zeller, Joachim und Michels, Stefanie 2011. *Duala und Deutschland – verflochtene Geschichte: Die Familie Manga Bell und koloniale Beutekunst; der Tangué der Bele Bele = Douala et l'Allemagne*. Köln: Schmidt von Schwind. (DEPO-Schriftenreihe, 2).

Falzon, Mark-Anthony (Hg.) 2009. *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate.

Fanso, Verkijika G. und Chem-Langhëë, Bongfen 1996. Nso' Military Organisation and Warfare in the Nineteenth and Twentieth Century, in Fowler, Ian und Zeitlyn, David (Hg.): *African Crossroads: Intersections of Ethnography and History in Cameroon Studies*. Providence, RI: Berghahn Books, 101–114.

Fanso, Verkijika G. und Chem-Langhëë, Bongfen 2011. The Transfer of Power and Authority in Nt' Nso', in Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. (Hg.): *Nso' and Its Neighbours: Readings in the Social History of the Western Grassfields of Cameroon.* Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG, 335–361.

Fanso, Verkijika G. und Chilver, Elisabeth M. 2011. Nso' and the Germans: The First Encounters in Contemporary Documents and Oral Tradition, in Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. (Hg.): *Nso' and its Neighbours: Readings in the Social History of the Western Grassfields of Cameroon.* Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG, 119–151.

Feest, Christian F. 2002. Menschen, Masken und Moneten: Ethnologische Museen und Moral. *Museumskunde* 67(2), 82–91.

Ferguson, James 1988. Cultural Exchange: New Developments in the Anthropology of Commodities. *Cultural Anthropology* 3(4), 488–513.

Fischer, Manuela, Bolz, Peter und Kamel, Susan 2007. *Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity: The Origins of German Anthropology*. Hildesheim, New York: G. Olms.

Fisiy, Cyprian und Goheen, Mitzi 1998. Power and the Quest for Recognition: Neo-Traditional Titles among the New Elite in Nso', Cameroon. *Africa: Journal of the International African Institute* 68(3), 383–402.

Fisiy, Cyprian F. 1995. Chieftaincy in the Modern State: An Institution at the Crossroads of Democratic Change. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 41, 49–62.

Fokwang, Jude T. 2009. *Mediating Legitimacy: Chieftaincy and Democratisation in Two African Chiefdoms*. Bamenda, Cameroon, [East Lansing, Mich.]: Langaa RPCIG; Distributed in N. America by Michigan State University Press. (Langaa und African Studies Centre).

Fonchingong, Tangie N. und Gemandze, John B. 2009. *Cameroon: The Stakes and Challenges of Governance and Development*. Mankon, Bamenda: Langaa Research und Publishing CIG.

Forkl, Hermann 1989. *Linden-Museum Stuttgart: Abteilungsführer Afrika*. Stuttgart: Linden-Museum.

Förster, Larissa 2008. The Future of Ethnographic Collecting: To What End Should or Could We Still Collect and Preserve Items of other Peoples' Material Culture? Proceedings of the Expert Meeting „Museums, Society and Development“, held 15–17 May 2008 at the Tropenmuseum Amsterdam. Amsterdam.

Förster, Larissa 2013. Öffentliche Kulturinstitution, internationale Forschungsstätte und postkoloniale Kontaktzone: Was ist ethno am ethnologischen Museum?, in Bierschenk, Thomas, Krings, Matthias und Lentz, Carola (Hg.): *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer. (Ethnologische Paperbacks), 189–210.

Förster, Larissa 2016. Plea for a More Systematic, Comparative, International and Long-Term Approach to Restitution, Provenance Research and the Historiography of Collections, in Deutscher Museumsbund (Hg.): *Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*. Berlin: Deutscher Museumsbund. (Museumskunde, 81), 49–54.

Fowler, Ian 1993. African Sacred Kings: Expectations and Performance in the Cameroon Grassfields. *Ethnology* 32(3), 253–268.

Fowler, Ian und Fanso, Verkijika G. 2009. *Encounter, Transformation and Identity: Peoples of the Western Cameroon Borderlands, 1891–2000*. New York: Berghahn Books.

Fowler, Ian und Zeitlyn, David 1996. Introduction: The Grassfields and the Tikar, in Fowler, Ian und Zeitlyn, David (Hg.): *African Crossroads: Intersections of Ethnography and History in Cameroon Studies*. Providence, RI: Berghahn Books, 1–16.

Frobenius, Leo 1897. *Der Kameruner Schiffsschnabel und seine Motive*. Halle, Leipzig: Karras; Engelmann [in Komm.]. (Nova Acta der Ksl. Leop.-Carol. Deutschen Akademie der Naturforscher, 70,1).

Froschauer, Ulrike 2009. Artefaktanalyse, in Kühl, Stefan, Strodtholz, Petra und Taffertshofer, Andreas (Hg.): *Handbuch Methoden der Organisationsforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 326–347.

Fründt, Sarah 2011. *Die Menschen-Sammler: Über den Umgang mit menschlichen Überresten im Übersee-Museum Bremen*. Marburg: Tectum-Verlag.

Gardi, Bernhard 1994. *Kunst in Kamerun: Waldland und Grasland: ausgewählte Stücke aus den Sammlungen des Museums für Völkerkunde Basel und der Basler Mission.* Basel: Schwabe und Co. AG. (Begleitschrift zur Ausstellung).

Gareis, Sigrid 1990. *Exotik in München: museumsethnologische Konzeptionen im historischen Wandel am Beispiel des Staatlichen Museums für Völkerkunde München*. München: Anacon.

Geary, Christraud M. 2011. *Bamum*. Milan: 5 Continents Editions. (Visions of Africa).

Geary, Christraud M. und Ndam Njoya, Adamou 1985. *Mandu Yenu: Bilder aus Bamum, einem westafrikanischen Königreich, 1902–1915*. München: Trickster.

Gell, Alfred 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gersch, Cornelia 2015. *Internationale Tagung Kulturgut in Gefahr: Raubgrabungen und illegaler Handel: 11. und 12. Dezember 2014*. Berlin. URL: http://www.preussischer-kulturbesitz.de/fileadmin/user_upload/documents/mediathek/schwerpunkte/provenienz_eigentum/rp/Tagungsbericht_Kulturgut_in_Gefahr_2015-05-19_final_.pdf <05.01.2019>.

Geschiere, Peter 1993. Chiefs and Colonial Rule in Cameroon Inventing Chieftaincy, French and British Style. *Africa: Journal of the International African Institute* 63(2), 151–175.

Godelier, Maurice 2006. Die Vision: Einheit von Kunst und Wissenschaft im *Musée du Quai Branly*, in Grewe, Cordula (Hg.): *Die Schau des Fremden: Ausstellungskonzepte zwischen Kunst, Kommerz und Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner. (Transatlantische historische Studien, 26), 215–230.

Goheen, Miriam 1996. *Men Own the Fields, Women Own the Crops: Gender and Power in the Cameroon Grassfields*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Goheen, Mitzi 1992. Chiefs, Sub-Chiefs and Local Control: Negotiations over Land, Struggles over Meaning. *Africa: Journal of the International African Institute* 62(3), 389–412.

Goheen, Mitzi 1995. Gender and Accumulation in Nso'. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 41, 73–81.

Gosden, Chris und Marshall, Yvonne 1999. The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology* 31(2), 169–178.
Gothsch, Manfred 1983. *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus. Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1975*. Baden-Baden: Nomos. (Veröffentlichungen aus dem Institut für Internationale Angelegenheiten der Universität Hamburg, 13).
Götz, Kornelius 2005. Mindeststandards für Museen: Bewahren. *Museumskunde* (70), 54–56.
Gouaffo, Albert 2007. *Wissens- und Kulturtransfer im kolonialen Kontext: Das Beispiel Kamerun-Deutschland (1884–1919)*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
Graber, Christoph B., Kuprecht, Karolina und Lai, Jessica C. (Hg.) 2012. *International Trade in Indigenous Cultural Heritage: Legal and Policy Issues*. Cheltenham: Elgar.
Greenfield, Jeanette 1989. *The Return of Cultural Treasures.* Cambridge: Cambridge University Press.
Grewe, Cordula 2006. Between Art, Artifact, and Attraction: The Ethnographic Object and Its Appropriation in Western Culture, in Grewe, Cordula (Hg.): *Die Schau des Fremden: Ausstellungskonzepte zwischen Kunst, Kommerz und Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner. (Transatlantische historische Studien, 26), 9–43.
Grube, Nikolai und Gaida, Maria 2006. *Die Maya: Schrift und Kunst*. (Fachreferat Amerikanische Archäologie, 11). Berlin: SMB-DuMont.
Gupta, Akhil und Ferguson, James 1997. Discipline and Practice: „The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology, in Gupta, Akhil und Ferguson, James (Hg.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Calif. [u.a.]: University of California Press, 1–46.
Guzy, Lidia, Hatoum, Rainer und Kamel, Susan (Hg.) 2010. *From Imperial Museum to Communication Centre?: On the new Role of Museums as Mediators between Science and Non-Western Societies*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
Hahner-Herzog, Iris 1994. Die Geschichte des afrikanischen Elfenbeinhandels, in Staatliches Museum für Völkerkunde München (Hg.): *Mensch und Elefant*. Innsbruck: Pinguin-Verlag, 68–80.
Hammersley, Martyn und Atkinson, Paul 2007. *Ethnography: Principles in Practice.* London: Routledge.
Hannerz, Ulf 2007. Being There… and There… and There! Reflections on Multi-sited Ethnography, in Robben, Antonius C. G. M und Sluka, Jeffrey A. (Hg.): *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden, MA: Blackwell Pub. (Blackwell anthologies in social und cultural anthropology, 9), 359–367.

Harrison, Rodney 2013a. Assembling and Governing Cultures „at Risk“: Centers of Collection and Calculation, from the Museum to World Heritage, in Harrison, Rodney, Byrne, Sarah und Clarke, Anne (Hg.): *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*. Santa Fe: School for Advanced Research Press. (Advanced seminar series), 89–114.

Harrison, Rodney 2013b. Reassembling Ethnographic Museum Collections, in Harrison, Rodney, Byrne, Sarah und Clarke, Anne (Hg.): *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*. Santa Fe: School for Advanced Research Press. (Advanced seminar series), 3–35.

Haupt, Werner 1989. *Die deutsche Schutztruppe 1889–1918: Auftrag und Geschichte*. Berg am See: Türmer.

Hauser-Schäublin, Brigitta 2008. Teilnehmende Beobachtung, in Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, 37–58.

Hauser-Schäublin, Brigitta 2012. The Diversion of Village Gods: A Criminal Turn in the Biography of Balinese Copperplate Inscriptions. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 168(1), 74–99.

Hauser-Schäublin, Brigitta 2013. Entangled in Artefacts: Governing Diverging Claims and Rights to Cultural Objects at UNESCO, in Müller, Birgit (Hg.): *The Gloss of Harmony. The Politics of Policy-Making in Multilateral Organisations*. London: Pluto Press, 154–174.

Hauser-Schäublin, Brigitta 2016. Looted, Trafficked, Donated and Returned: The Twisted Tracks of Cambodian Antiquities, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.): *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge, 64–81.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Kim, Sophorn 2016. Faked Biographies: The Remake of Antiquities and Their Sale on the Art Market, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.): *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge, 108–129.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Lankau, Matthias 2015. „Cultural Property“ im Rückblick. Der Eigentumsbegriff in unseren Forschungen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 163–175. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-content/uploads/2015/10/gscp9-10-hauser-schaublin-lankau.pdf <05.01.2019>.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.) 2016a. *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge.

Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. 2016b. Introduction: Changing Concepts of Ownership, Culture and Property, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.): *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge, 1–20.

Heilmeyer, Wolf-Dieter und Eule, Cordelia 2004. *Illegale Archäologie?: Internationale Konferenz über zukünftige Probleme bei unerlaubtem Antikentransfer, 23.–25.5.2003 in Berlin, aus Anlass des 15. Jahrestages der Berliner Erklärung*. Berlin: Weissensee.

Helfrich, Ann Kathrin 2005. *Afrikanische Renaissance und traditionelle Konfliktlösung: das Beispiel der Duala in Kamerun*. Münster: Lit.

Henare, Amiria J., Holbraad, Martin und Wastell, Sari 2005. Introduction, in Henare, Amiria J., Holbraad, Martin und Wastell, Sari (Hg.): *Thinking through Things*. London: UCL, 1–31.

Heuermann, Barbara 2015. *Der schizophrene Schiffsschnabel. Biographie eines kolonialen Objektes und Diskurs um seine Rückforderung im postkolonialen München. Biographie eines kolonialen Objektes und Diskurs um seine Rückforderung im postkolonialen München*. München: Institut für Ethnologie. (Studien aus dem Münchner Institut für Ethnologie, 17). URL: https://www.ethnologie.uni-muenchen.de/forschung/publikationen/studien/17_heuermann_schiffsschnabel.pdf <05.01.2019>.

Hoffmann, Beatrix 2012. *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand: Zum Bedeutungswandel musealer Objekte im Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*. Berlin [u.a.]: Lit. (Kulturwissenschaft, 33).

Hoffmann, Florian 2007a. *Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols 1891–1914. Die kaiserliche Schutztruppe und ihr Offizierskorps. Univ., Diss.–Münster,* 2 Bde. Göttingen: Cuvillier. (2).

Hoffmann, Florian 2007b. *Okkupation und Militärverwaltung in Kamerun: Etablierung und Institutionalisierung des kolonialen Gewaltmonopols 1891–1914. Univ., Diss.–Münster, 2006,* 2 Bde. Göttingen: Cuvillier. (1).

Holmes, Douglas R. und Marcus, George E. 2005. Cultures of Expertise and the Management of Globalization: Toward the Re-Functioning of Ethnography, in Ong, Aihwa und Collier, Stephen J. (Hg.): *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, Mass. [u.a.]: Blackwell Publishing, 235–252.

Holmes, Douglas R. und Marcus, George E. 2008. Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies* 1(1), 81–101.

Hooper-Greenhill, Eilean 2007. Education, Postmodernity and the Museum, in Knell, Simon J., Macleod, Suzanne und Watson, Sheila E. (Hg.): *Museum Revolutions: How Museums Change and Are Changed*. London, New York: Routledge, 367–377.

Humboldt Lab Dahlem (Hg.) 2015. *Prinzip Labor: Museumsexperimente im Humboldt Lab Dahlem*. Berlin: Nicolai.

Hutter, Franz 1902. Kamerun, in Hutter, Franz (Hg.): *Das überseeische Deutschland: Die deutschen Kolonien in Wort und Bild*. Stuttgart, Berlin [u.a.]: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1–172.

ICOM 2010. *Ethische Richtlinien für Museen*. URL: http://www.icom-deutschland.de/client/media/364/icom_ethische_richtlinien_d_2010.pdf <05.01.2019>.

Ipsen, Knut, et al. 2014. *Völkerrecht*. 6. Aufl. München: Beck. (Kurzlehrbücher für das juristische Studium).

Ittmann, Johannes 1957. Der kultische Geheimbund djĕngú an der Kameruner Küste. *Anthropos* 52(1/2), 135–176.

Jaeck, Hans-Peter 1960. Kamerun vor der deutschen Annexion, in Stoecker, Helmuth (Hg.): *Kamerun unter deutscher Kolonialherrschaft: Studien*. Berlin: Rütten und Loening. (Schriftenreihe des Instituts für Allgemeine Geschichte an der Humboldt-Universität Berlin, 1), 33–95.

Jakubowski, Andrzej 2015. *State Succession in Cultural Property*. Oxford: Oxford University Press.

Jones, Philip 1995. ‚Objects of Mystery and Concealment': A History of Tjurunga Collecting, in Anderson, Christopher (Hg.): *Politics of the Secret*. Sydney: University of Sydney. (Oceania monographs, 45).

Jureit, Ulrike 2015. *Herrschaft im kolonialen Raum: Territorialität als Ordnungsprinzip*. URL: http://www.bpb.de/apuz/208251/herrschaft-im-kolonialen-raum-territorialitaet-als-ordnungsprinzip?p=all <08.01.2019>.

Kaberry, Phyllis M. 1959. Traditional Politics in Nsaw. *Africa: Journal of the International African Institute* 29(4), 366–383.

Kaberry, Phyllis M. 1962. Retainers and Royal Households in the Cameroons Grassfields. *Cahiers d'Études Africaines* 3(10), 282–298.

Kasfir, Sidney Littlefield 1984. One Tribe, One Style? Paradigms in the Historiography of African Art. *History in Africa* 11, 163–193.

Kecskési, Maria 1976. Die Duala. Händler der Kameruner Küste, in Lommel, Andreas und Kecskési, Maria (Hg.): *Afrikanische Kunst: Katalog zur Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München*. München: Staatl. Museum für Völkerkunde, 23–25.

Kecskési, Maria 1982. *Kunst aus dem alten Afrika*. Innsbruck, Frankfurt/M.: Pinguin-Verlag; Umschau-Verlag. (Sammlungen aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde München).

Kecskési, Maria 1987. *African Masterpieces and Selected Works from Munich: The Staatliches Museum für Völkerkunde*. New York: Center for African Art.

Kecskési, Maria 2000. Afrika-Ausstellungen in München – ein Rückblick, in Röhreke, Alexander (Hg.): *Mundus Africanus: Ethnologische Streifzüge durch sieben Jahrtausende afrikanischer Geschichte; Festschrift für Karl-Ferdinand Schaedler zum 70. Geburtstag*. Rahden/Westf.: Leidorf, 81–100.

Kishani, Bongasu T. 1988. *Konglanjo!: Spears of Love without Ill-Fortune*. Yaoundé: The University of Yaoundé.

Knöpfli, Hans 2008. *Grasland: Eine afrikanische Kultur*. Wuppertal: Hammer.

Koch, Gerd 1973. Kriegsbedingte Verlagerung von Sammlungen und deren Rückführung: Schloss Celle., in Krieger, Kurt und Koch, Gerd (Hg.): *Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin*. Berlin: Reimer. (Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, 21), 377–383.

Kockartz, Fabian 2007. *Wo kommt der Radikale Konstruktivismus her, wo geht er hin? Eine kritische Auseinandersetzung mit der Entstehung, Gegenwart und Zukunft des Radikalen Konstruktivismus aus realistischer Sicht*. München: GRIN Verlag GmbH.

Kohl, Karl-Heinz 2010. *Zwischen Kunst und Kontext: Zur Renaissance des Völkerkundemuseums*. Stuttgart: Steiner. (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, 48,2).

Kohl, Karl-Heinz 2013. Leo Frobenius und sein Frankfurter Institut, in Zimmerer, Jürgen (Hg.): *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 387–405.

Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes (Hg.) 1902. *Deutsches Kolonialblatt: Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches*. Berlin: E.S. Mittler und Sohn. (13).

Koloss, Hans-Joachim (Hg.) 1999a. *Afrika: Kunst und Kultur. Meisterwerke afrikanischer Kunst, Museum für Völkerkunde Berlin [… anläßlich der Ausstellung „Afrika – Kunst und Kultur. Spiegel der Zeiten" im Museum für Völkerkunde Berlin (eröffnet am 24.9.1999)]*. München: Prestel.

Koloss, Hans-Joachim 1999b. Traditionen afrikanischer Kunst: Wissenschaftliche Erfassung und ästhetische Bewertung, in Koloss, Hans-Joachim (Hg.): *Afrika: Kunst und Kultur. Meisterwerke afrikanischer Kunst, Museum für Völkerkunde Berlin [… anläßlich der Ausstellung „Afrika – Kunst und Kultur. Spiegel der Zeiten" im Museum für Völkerkunde Berlin (eröffnet am 24.9.1999)]*. München: Prestel, 8–31.

Koloss, Hans-Joachim 1999c. Vorwort, in Koloss, Hans-Joachim (Hg.): *Afrika: Kunst und Kultur. Meisterwerke afrikanischer Kunst, Museum für Völkerkunde Berlin [… anläßlich der Ausstellung „Afrika – Kunst und Kultur. Spiegel der Zeiten" im Museum für Völkerkunde Berlin (eröffnet am 24.9.1999)]*. München: Prestel, 6–7.

König, Viola 2008. Am rechten Platz? Materielles und immatrielles Kulturerbe aus außereuropäischen Kulturen in europäischen Museen. *Museumskunde* 73(1), 65–73.

König, Viola 2011. Tagungsbeitrag COMCOL/ICOM Europe-Tagung *Participative Strategies*, 02.11.2011, Berlin.

Konings, Piet und Nyamnjoh, Francis B. 2003. *Negotiating an Anglophone Identity: A Study of the Politics of Recognition and Representation in Cameroon*. Leiden, Boston: Brill. (Afrika-Studiecentrum series, Bd. v. 1Bd).

Konold, Karin und Raabe, Eva C. 2014. Wertekonflikte im Umgang mit kulturell sensiblem Material: Die Carl-Strehlow-Sammlung des Weltkulturen-Museums in Frankfurt am Main, in Ziemer, Anke (Hg.): *Zur Ethik des Bewahrens: Konzepte, Praxis, Perspektiven; Jahrestagung 2013 von ICOM Deutschland; Köln, 17. bis 19. Oktober 2013; Tagungsband*. Berlin: ICOM Deutschland. (Beiträge zur Museologie, 4), 75–84.

Konrad, Monica 2012. *Collaborators Collaborating: Counterparts in Anthropological Knowledge and International Research Relations*. New York: Berghahn Books.

Köpke, Wulf 1998. Ein Dach für alle Kulturen. Das Museum für Völkerkunde in Hamburg. *Museumskunde* 63(2), 25–31.

Köpke, Wulf 2001. Museum für Völkerkunde Hamburg: Treffpunkt der Kulturen. *Museumskunde* 66(2), 57–61.

Köpping, Klaus-Peter 2005. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: Lit-Verlag.

Kopytoff, Igor 1986. The Cultural Biography of Things: commoditization as Process, in Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–94.

Kowalski, Wojciech 2005. Types of Claims for Recovery of Lost Cultural Property. *Museum International* 57(4), 85–102.

Krämer, Mario 2014. Democratisation between Violent Conflict and the Resurgence of Chieftaincy: Local Transformations of a Travelling Model in Kwazulu-Natal, South Africa, in Behrends, Andrea, Rottenburg, Richard und Park, Sung-Joon (Hg.): *Travelling Models in African Conflict Management*: Brill, 167–180.

Kraus, Michael 2015. Quo vadis, Völkerkundemuseum? Eine Einführung, in Kraus, Michael und Noack, Karoline (Hg.): *Quo vadis, Völkerkundemuseum?: Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript. (Edition Museum, 16), 7–37.

Kraus, Michael 2016. The museum as a Maloca? A Cooperation with Indigenous Partners, in Deutscher Museumsbund (Hg.): *Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*. Berlin: Deutscher Museumsbund. (Museumskunde, 81), 70–75.

Kreps, Christina 2003. *Liberating Culture: Cross-Cultural Perspectives on Museums, Curation, and Heritage Preservation*. London [u.a.]: Routledge.

Kreps, Christina 2011. Changing the rules of the road: post-colonialism and the new ethics of museum anthropology, in Marstine, Janet (Hg.): *The Routledge Companion to Museum Ethics: Redefining Ethics for the Twenty-First-Century Museum*. Abingdon: Routledge, 70–84.

Krieger, Kurt 1965. *Westafrikanische Plastik I*, 3 Bde. Berlin: Museum für Völkerkunde; Stiftung Preussischer Kulturbesitz Staatliche Museen. (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, Bd. Neue Folge 7 Abteilung Afrika 2.Bd).

Krieger, Kurt 1973. Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Abteilung Afrika, in Krieger, Kurt und Koch, Gerd (Hg.): *Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin*. Berlin: Reimer. (Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, 21), 101–140.

Krieger, Kurt und Koch, Gerd (Hg.) 1973. *Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin*. Berlin: Reimer. (Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, 21).

Krouse, Susan A. 2006. Anthropology and the New Museology. *Reviews in Anthropology* 35(2), 169–182.

Küchler, Susanne 1987. Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society. *Man* 22(2), 238–255.

Küchler, Susanne 2013. Threads of Thought: Reflections on *Art and Agency,* in Elliott, Mark und Chua, Liana (Hg.): *Distributed Objects: Meaning and Mattering after Alfred Gell*. New York [u.a.]: Berghahn Books, 25–38.

Kuckartz, Udo 2010. *Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kum'a Ndumbe III. 2003. *Le Livre Blanc de Bele Bele en Format Tabloid*. URL: http://www.peuplesawa.com/downloads/76.pdf <14.01.2019>.

Kum'a Ndumbe III. 2014. *Feierliche Erklärung zum geraubten Tangué von Kum'a Mbape (Lock Priso): Feierliche Erklärung von Prinz Kum'a Ndumbe III. zu dem am 22. Dezember 1884 aus dem Palast von Kum'a Mbape Bell (Lock Priso Bell) in Hickory Town (Bonabéri) geraubten und im Völkerkundemuseum München in Geiselhaft gehaltenen Tangué. Antwort auf die Argumente der Institutionen, die den Tangué in Geiselhaft haben.* URL: http://www.africavenir.org/de/newsdetails/archive/2014/august/article/declaration-solennelle-sur-le-tangue-de-kuma-mbape-bell-lock-priso.html?tx_ttnews%5bday%5d=28undcHash=b48518160ec1c79df6cd907dd71275c1 <08.01.2019>.

Kum'a Ndumbe III. 2016. *Annahme der Einladung zum direkten Gespräch mit dem Auswärtigen Amt der Bundesrepublik Deutschland, der Bayrischen Landesregierung und dem ehemaligen Museum für Völkerkunde München, umbenannt in Museum fünf Kontinente, über die Rückführung des Tangué des « Janea Lasam » Lock Priso Bell (Kum'a Mbape Bele) nach Douala/Kamerun*. (13.05.2016). München.

Kuprecht, Karolina 2009. Die internationalrechtlichen Besonderheiten bei Kulturgüter-Restitutionsforderungen indigener Völker. *KUR – Kunst und Recht* 11(6), 175–180.

Kuprecht, Karolina 2014. *Indigenous peoples' cultural property claims: repatriation and beyond*. Cham [u.a.]: Springer Intern. Publ. Switzerland.

Kuprecht, Karolina und Kurt Siehr 2012. International Trade in Moveable Tangible Cultural Heritage of Indigenous Peoples: A European Perspective, in Graber, Christoph B., Kuprecht, Karolina und Lai, Jessica C. (Hg.): *International Trade in Indigenous Cultural Heritage: Legal and Policy Issues*. Cheltenham: Elgar, 246–271.

Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Latour, Bruno 2010. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie.* Berlin: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1967).

Laukötter, Anja 2007. *Von der „Kultur" zur „Rasse" – vom Objekt zum Körper?: Völkerkundemuseen und ihre Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Humboldt-Universität., Diss.—Berlin, 2006*. Bielefeld: transcript-Verlag.

Laukötter, Anja 2013. Das Völkerkundemuseum, in Zimmerer, Jürgen (Hg.): *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*. Bonn: bpb. (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung, 1405), 231–243.

Lavallee, Jaime M. und Chari, Sangita (Hg.) 2013. *Accomplishing NAGPRA: Perspectives on the Intent, Impact, and Future of the Native American Graves Protection and Repatriation Act*. Corvallis: Oregon State University Press.

Lengwiler, Martin 2011. *Praxisbuch Geschichte: Einführung in die historischen Methoden*. Zürich: Orell Füssli. (UTB Geschichte, Politikwissenschaft, 3393).

Liebold, Renate und Trinczek, Rainer 2009. Experteninterview, in Kühl, Stefan (Hg.): *Handbuch Methoden der Organisationsforschung: Quantitative und qualitative Methoden*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 32–56.

Lommel, Andreas 1976. Einführung, in Lommel, Andreas und Kecskési, Maria (Hg.): *Afrikanische Kunst: Katalog zur Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München*. München: Staatl. Museum für Völkerkunde, 5–7.

Lommel, Andreas und Kecskési, Maria (Hg.) 1976. *Afrikanische Kunst: Katalog zur Ausstellung des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München*. München: Staatl. Museum für Völkerkunde.

Low, Setha M. und Merry, Sally E. 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: an Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology* 51(2), 203–226.

Luschan, Felix v. 1897. Völkerkunde, in Schweinitz, Graf v., Beck, C. v. und Imberg, F. (Hg.): *Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896: Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung*. Berlin: Reimer (Ernst Vorsen), 203–270.

Luschan, Felix v. 1903. Schnitzwerke aus dem westlichen Sudan. *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 35, 430–435.

Macdonald, Sharon 2002. *Behind the Scenes at the Science Museum*. Oxford, New York: Berg. (Materializing culture).

Macdonald, Sharon 2006. Collecting Practices, in Macdonald, Sharon (Hg.): *A Companion to Museum Studies*. Malden, Mass: Blackwell Pub. (Blackwell companions in cultural studies, 12), 81–97.

Mackenzie, S. R. 2005. *Going, Going, Gone: Regulating the Market in Illicit Antiquities*. Leicester [England]: Institute of Art and Law.

Mackenzie, Simon 2011. Illicit Deals in Cultural Objects as Crimes of the Powerful. *Crime, Law and Social Change* 56(2), 133–153.

Mangu, André M. 2006. Democracy, African Intellectuals and African Renaissance. *International Journal of African Renaissance Studies – Multi-, Inter- and Transdisciplinarity* 1(1), 147–163.

Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.

Marcus, George E. 2002. On the Problematic Contemporary Reception of Ethnography as the Stimulus for Innovations in its Forms and Norms in Teaching and Research. *Anthropological Journal on European Cultures*(11), 191–206.

Marcus, George E. 2011. Multi-sited ethnography. Five or Six Things I Know about It Now, in Coleman, Simon und Hellermann, Pauline v. (Hg.): *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. New York [u.a.]: Routledge, 16–34.

Marstine, Janet (Hg.) 2011. *The Routledge Companion to Museum Ethics: Redefining Ethics for the Twenty-First-Century Museum*. Abingdon: Routledge.

Mathar, Tom 2012. Akteur-Netzwerk Theorie, in Beck, Stefan, Niewöhner, Jörg und Sørensen, Estrid (Hg.): *Science and Technology Studies: Eine sozialanthropologische Einführung*. Bielefeld: transcript. (VerKörperungen, 17), 173–190.

Matthews, Maureen 2014. Repatriating Agency: Animacy, Personhood and Agency in the Repatriation of Ojibwe Artefacts, in Tythacott, Louise und Arvanitis, Kostas (Hg.): *Museums and Restitution: New Practices, New Approaches*: Ashgate Publishing Group, 121–138.

Mayer-Himmelheber, Clara 2004. *Die Regalia des Kabaka von Buganda: Eine Biographie der Dinge*. Münster: Lit-Verlag. (Kölner ethnologische Studien, 28).

M'Bow, Amadou M. 1978. *A Plea for the Return of an Irreplaceable Cultural Heritage to Those Who Created It*. Paris. URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000346/034683eb.pdf <02.11.2018>.

McKeown, C. T. 2008. Considering Repatriation Legislation as an Option: The National Museum of the American Indian Act (NMAIA) und The National American Graves Protection und Repatriation Act (NAGPRA), in Gabriel, Mille und Dahl, Jens (Hg.): *Utimut: Past Heritage – Future Partnerships, Discussions on Repatriation in the 21st Century*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs; Greenland National Museum und Archives, 134–153.

Michal, Volker 1999. Hohe Wellen. Münchens Völkerkundemuseum und die Beutekunst. *Frankfurter Rundschau* 15.07.1999.

Michels, Stefanie 2009. *Schwarze deutsche Kolonialsoldaten: Mehrdeutige Repräsentationsräume und früher Kosmopolitismus in Afrika*. Bielefeld: transcript-Verlag (Histoire, 4).

Michels, Stefanie 2013. Schutzherrschaft revisited: Kolonialismus aus afrikanischer Perspektive, in Fahrmeir, Andreas und Imhausen, Annette (Hg.): *Die Vielfalt normativer Ordnungen: Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*. Frankfurt am Main: Campus. (Normative orders, 8), 243–274.

Miura, Keiko 2015. From „Originals" to Replicas: Diverse Significance of Khmer Statues, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 269–293. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-content/uploads/2015/10/gscp9-15-miura.pdf <05.01.2019>.

Miura, Keiko 2016. Destruction and Plunder of Cambodian Cultural Heritage and Their Consequences, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.): *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge, 23–44.

Mokake, Flavius M. 2012. Social Peace and the Ngondo Traditional Festival of the Duala of Cameroon. *African Conflict and Peacebuilding Review* 2(2), 88–103.

Monga, Yvette 2000. „Au village !": Space, Culture, and Politics in Cameroon. *Cahiers d'études africaines: revue publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifiques et du Centre National du Livre* 40(160), 723–749.

Morphy, Howard 2009. Art as a Mode of Action: Some Problems with Gell's Art and Agency. *Journal of Material Culture* 14(1), 5–27.

muc ohne Jahr. Aus Kriegsbeute wird Schenkung. *Hinterland. Das Magazin des Bayerischen Flüchtlingsrates*(12), 64–67. Online im Internet: URL: http://www.africavenir.org/fileadmin/downloads/occasional_papers/muc_tangue.pdf <14.01.2019>.

Mumah, Mary M. 1994. Sacred sites in the Bamenda Grassfields of Cameroon: A Study of Sacred Sites in the Nso' Fondom, in Carmichael, David L., et al. (Hg.): *Sacred sites, sacred places*. London, New York: Routledge. (One world archaeology, 23), 99–114.

Munjeri, Dawson 2009. The Reunification of a National Symbol. *Museum International* 61(1–2), 12–21.

Mzeka, Paul N. 1990. *Four Fons of Nso': Nineteenth and Early Twentieth Century Kingship in the Western Grassfields of Cameroon*. Bamenda, Cameroon: Spider Publishing Enterprise.

Nader, Laura 1972. Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying Up, in Hymes, Dell H. (Hg.): *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 284–311.

Nfi, Joseph 2014. Intercommunity Relations and the Politics of Identity in the Nso Chiefdom, Bamenda Grassfields, Cameroon. *Journal of Research in Peace, Gender and Development* 4(4).

Ngoh, Victor J. 1987. *Cameroon, 1884–1985: A Hundred Years of History*. Yaoundé: Navi-Group Publications.

Niba, Mathias L. 1995. Bafut under Colonial Administration 1900–1949. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 41, 63–72.

Njiasse Njoya Aboubakar et al. 1984. *De Njoya à Njimoluh: cent ans d'histoire bamoun*. Foumban: Editions du Palais.

Njodzefe, Nestor 2015. SHUMAS Hands Over Roh Kimbo Bridge. *The Median Newspaper* 05.04.2015. Online im Internet: URL: http://themedianpaperyde.blogspot.de/2015/04/kumbo-nso.html <08.01.2019>.

Nkwi, Paul Nchoji 1979. Cameroon Grassfield Chiefs And Modern Politics. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 25, 99–115.

Nkwi, Paul Nchoji 2011. Traditional Diplomacy, Trade and Warfare in the Nineteenth Century Western Grassfields, in Chem-Langhëë, Bongfen und Fanso, Verkijika G. (Hg.): *Nso' and Its Neighbours: Readings in the Social History of the Western Grassfields of Cameroon.* Mankon, Bamenda: Langaa Research und Pub. CIG, 23–47.

Nkwi, Paul Nchoji und Warnier, Jean-Pierre 1982. *Elements for a History of the Western Grassfields*. Yaoundé: Dept. of Sociology, University of Yaoundé.

Nyamnjoh, Francis und Rowlands, Michael 1998. Elite Associations and the Politics of Belonging in Cameroon. *Africa: Journal of the International African Institute* 68(3), 320–337.

Nyamnjoh, Francis 2003. Might and Right: Chieftaincy and Democracy in Cameroon and Botswana, in van Binsbergen, Wim und Pelgrim, Riekje (Hg.): *The Dynamics of Power and the Rule of Law: Essays on Africa and Beyond; in Honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal*. Münster, Hamburg: Lit, 121–150.

Ohne Autor 1899. Hütten der Eingeborenen in Kamerun. Aus dem Deutschen Colonialmuseum in Berlin. Nach photographischen Aufnahmen von Zander u. Labisch in Berlin. *Illustrirte Zeitung* 26.10.1899:573. Bd. 113. Online im Internet: URL: https://archive.org/details/bub_gb_ZnU5AQAAMAAJ/page/n599 <08.01.2019>.

Ohne Autor 2004. Declaration on the Importance and Value of Universal Museums. *ICOM News*(1), 4. URL: http://archives.icom.museum/pdf/E_news2004/p4_2004-1.pdf <08.01.2019>.

Ohne Autor 2015. Kontrovers 2. Wem gehört das Tangué?, in Bahl, Eva, et al. (Hg.): *Decolonize München. Dokumentation und Debatte: Katalog zur Ausstellung im Münchener Stadtmuseum vom 25.10.2013 bis 23.02.2014*. Münster, Westfalen: edition assemblage, 102–103.

O'Keefe, Patrick J. 2007. *Commentary on the UNESCO 1970 Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property.* Leicester: Institute of Art and Law.

Parzinger, Hermann 2012. Was uns Nofretete lehrt. *Der Tagesspiegel* 30.04.2012. Online im Internet: URL: http://www.tagesspiegel.de/wissen/archaeologie-und-politik-was-uns-nofretete-lehrt/6571102.html <08.01.2019>.

Parzinger, Hermann 2016. From Völkerkundemuseum to the Humboldt-Forum: Changes in Perceptions, Concepts and Strategies, in Deutscher Museumsbund (Hg.): *Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*. Berlin: Deutscher Museumsbund. (Museumskunde, 81), 14–19.

Pavel, Kurt v. 1902a. Kamerun. Expedition des Oberstleutnants Pavel, in Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes (Hg.): *Deutsches Kolonialblatt: Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches*. Berlin: E.S. Mittler und Sohn. (13), 162–163.

Pavel, Kurt v. 1902b. Nachrichten aus den deutschen Schutzgebieten: Expedition des Oberstleutnants Pavel, in Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes (Hg.): *Deutsches Kolonialblatt: Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches*. Berlin: E.S. Mittler und Sohn. (13), 90–92.

Pavel, Kurt v. 1902c. Nachrichten aus den deutschen Schutzgebieten. Kamerun: Expedition des Oberstleutnants Pavel, in Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes (Hg.): *Deutsches Kolonialblatt: Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches*. Berlin: E.S. Mittler und Sohn. (13), 238–239.

Penny, H. Glenn 2002. *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Penny, H. Glenn 2006. Bastian's Museum: On the Limits of Empiricism and the Transformation of German Ethnology, in Bunzl, Matti und Penny, H. Glenn (Hg.): *Worldly provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 86–126.

Pfaff, Isabel 2013. Unter falscher Flagge: Ein afrikanischer Schatz hängt seit 1885 im Münchner Völkerkundemuseum. Eine Schenkung, sagt das Land Bayern. Raubgut, sagt Prinz Kum'a Ndumbe III. *Süddeutsche Zeitung* 20.06.2013, 11. Online im Internet: URL: https://www.torial.com/isabel.pfaff/contents/110253 <08.01.2019>.

Price, Sally 1992. *Primitive Kunst in zivilisierter Gesellschaft*. Paris, Frankfurt, New York: Campus Verlag.

Prott, Lyndel V. 2009. The Ethics and Law of Return. *Museum International* 61(1–2), 101–106.

Prott, Lyndel V. 2010. UNESCO International Framework for the Protection of the Cultural Heritage, in Nicgorski, Ann M. und Nafziger, James A. R. (Hg.): *Cultural Heritage Issues: The Legacy of Conquest, Colonization and Commerce*. Leiden [u.a.]: Nijhoff, 257–285.

Prott, Lyndel V. 2012. *Strength and Weaknesses of the 1970 Convention: an Evaluation 40 Years after Its Adoption: Background Paper for Participants in the Second Meeting of States Parties to the 1970 Convention. Paris, UNESCO Headquarters, 20–21. June 2012.* URL: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Prott_2_en.pdf <02.11.2018>.

Puttkamer, Jesko v. 1912. *Gouverneursjahre in Kamerun*. Berlin: Stilke.

Ramsay, Hans v. 1902. Hauptmann Ramsay über seine neueste Reise im Gebiet der Nordwestkamerun-Gesellschaft, in Kolonial-Abteilung des Auswärtigen Amtes (Hg.): *Deutsches Kolonialblatt: Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reiches*. Berlin: E.S. Mittler und Sohn. (13), 607–608.

Rein, Anette 2002. Objekt, Begierde, Erkenntisse. Perspektiven musealer Ethnographika. *Museumskunde* 67(2), 92–100.

Robben, Antonius C. G. M 2007. Multi-Sited Fieldwork: Introduction, in Robben, Antonius C. G. M und Sluka, Jeffrey A. (Hg.): *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden, MA: Blackwell Pub. (Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology, 9), 331–335.

Röschenthaler, Ute 2005. Paddel, Kanus und Schiffsschnäbel. Westafrikanische Wasserwelt, in Schneider, Jürg, Röschenthaler, Ute und Gardi, Bernhard (Hg.): *Fotofieber: Bilder aus West- und Zentralafrika. Die Reisen von Carl Passavant 1883–1885*. Basel: Merian, 135–149.

Ross, Max 2004. Interpreting the New Museology. *Museum and Society* (2), 84–103.

Rowlands, Michael und Warnier, Jean-Pierre 1988. Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon. *Man* 23(1), 118–132.

Rudy, Suzanne 1972. Royal Sculpture in the Cameroons Grasslands, in Fraser, Douglas und Cole, Herbert M. (Hg.): *African Art and Leadership*. Madison: University of Wisconsin Press, 123–135.

Ruth, Manfred 1999. *Afrikanische Kunst im Staatlichen Museum für Völkerkunde, München: Auswahlkatalog und Arbeitsunterlage mit Daten zum Erwerb und Ausstellungen sortiert nach Ethnien und Inventar-Nummern*. München.

Sakai, Kiyoshi 1994. Der Subjektbegriff in Ost und West: Eine Reflexion im Ausgang von Leibniz, in Cristin, Renato (Hg.): *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität: Leibniz-Tagung, Triest, 11. bis 14.5.1992*. Stuttgart: Steiner, 63–82.

Sayes, Edward 2014. Actor-Network Theory and Methodology: Just What Does It Mean to Say That Nonhumans Have Agency? *Social Studies of Science* 44(1), 134–149.

Schaper, Ulrike 2012. *Koloniale Verhandlungen: Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Herrschaft in Kamerun 1884–1916*. Frankfurt am Main: Campus.

Schindlbeck, Markus 2007. Tjurunga für die Mission: Ethnographica aus Australien, in Schindlbeck, Markus (Hg.): *Expeditionen in die Südsee: Begleitbuch zur Ausstellung und Geschichte der Südsee-Sammlung des Ethnologischen Museums*. Berlin: Reimer; Ethnologisches Museum Staatliche Museen zu Berlin. (Fachreferat Südsee und Australien, 14), 43–64.

Schindlbeck, Markus 2012. *Gefunden und verloren: Arthur Speyer, die dreißiger Jahre und die Verluste der Sammlung Südsee des Ethnologischen Museums Berlin*. Berlin: Ethnologisches Museum, Staatl. Museen zu Berlin.
Schlehe, Judith 2008. Formen qualitativer ethnographischer Interviews, in Beer, Bettina (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. Berlin: Reimer, 119–142.
Schmidt, Thomas E. 2015. Kolonialismus. Wem gehören die Masken? *Die Zeit* 06.06.2015. Online im Internet: URL: http://www.zeit.de/2015/21/kolonialismus-berliner-stadtschloss-humboldtforum <08.01.2019>.
Schmidt, Walther 1930. Das Museum für Völkerkunde in München: Sonderdruck. *Die Form* (15), 385–399.
Schnee, Heinrich 1920. *Deutsches Kolonial-Lexikon,* 3 Bde. Leipzig: Quelle und Meyer. (3).
Schönberger, Sophie 2016. Restitution of Ethnological Objects: Legal Obligation or Moral Dilemma?, in Deutscher Museumsbund (Hg.): *Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*. Berlin: Deutscher Museumsbund. (Museumskunde, 81), 45–48.
Schulz, Eva 1994. Notes on the History of Collecting and of Museums, in Pearce, Susan M. (Hg.): *Interpreting Objects and Collections*. London, New York: Routledge. (Leicester Readers in Museum Studies), 175–187.
Schuster, Peter-Klaus 2004. The Treasures of World Culture in the Public Museum. *ICOM News* (1), 4–5. Online im Internet: URL: http://archives.icom.museum/pdf/E_news2004/p4_2004-1.pdf <02.11.2018>.
Shanklin, Eugenia 1990. The odyssey of the Afo-a-Kom. *African Arts* 23(4), 62–69; 95–96.
Shelton, Anthony 2015. Tagungsbeitrag Konferenz der VW-Stiftung *Museum of Cultures, Wereldmuseum, Världskulturmuseet, … What else? – Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*, 21.06.2015, Hannover.
Shenandoah, Leon 2005. Haudenosaunee Confederacy Announces Policy on False Face Masks. *Akwesasne Notes* (1). Online im Internet: URL: http://www.nativetech.org/cornhusk/maskpoli.html <08.01.2019>.
Shey Banmbuh Wilfred, Bulami, Edward F. und NSO'DA 2010. *Ngonnso' Cultural Festival Magazine*. Kumbo, Kamerun.
Shyllon, Folarin 2012. *Implementation of the 1970 UNESCO Convention by African States: the Failure to Grasp the Nettle: Background Paper for Participants in the Second Meeting of States Parties to the 1970 Convention. Paris, UNESCO Headquarters, 20–21. June 2012*. URL: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Shyllon_en.pdf <08.01.2019>.
Siemons, Mark 2015. Humboldt-Forum. Die Krux mit dem Kolonialismus: Mit dem Schlagwort „shared heritage" weicht das geplante Humboldt-Forum der entscheidenden Frage aus: Wie kann sich auch Deutschland dem Dialog der Kulturen stellen? *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 06.08.2015. Online im Internet: URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/shared-heritage-humboldt-forum-verzettelt-sich-13735747.html <08.01.2019>.

Simpson, Moira G. 1996. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London [u.a.]: Routledge.
Skalník, Peter 2008. Rethinking Chiefdoms, in Bellagamba, Alice und Klute, Georg (Hg.): *Beside the State. Emergent Powers in Contemporary Africa*. Köln: Köppe, 183–195.
Smolka, Wolfgang J. 1994. *Völkerkunde in München: Voraussetzungen, Möglichkeiten und Entwicklungslinien ihrer Institutionalisierung (ca. 1850–1933). Univ., Diss.–München, 1991*. Berlin: Duncker und Humblot. (Münchener Universitätsschriften Universitätsarchiv, 14).
Sørensen, Estrid 2012. Post-Akteur-Netzwerk Theorie, in Beck, Stefan, Niewöhner, Jörg und Sørensen, Estrid (Hg.): *Science and Technology Studies: Eine sozialanthropologische Einführung*. Bielefeld: transcript. (VerKörperungen, 17), 327–345.
Splettstößer, Anne 2014. Transkulturelle Perspektiven des Bewahrens. Der Tange oder Schiffschnabel zwischen Instrument der Tradition und Museumsobjekt, in Ziemer, Anke (Hg.): *Zur Ethik des Bewahrens: Konzepte, Praxis, Perspektiven; Jahrestagung 2013 von ICOM Deutschland; Köln, 17. bis 19. Oktober 2013; Tagungsband*. Berlin: ICOM Deutschland. (Beiträge zur Museologie, 4), 58–68.
Splettstößer, Anne 2015. Ein Kameruner Kulturerbe? 130 Jahre geteilte Agency: Das Netzwerk Tange/Schiffschnabel, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 199–223. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-content/uploads/2015/10/gscp9-12-splettstosser.pdf <08.01.2019>.
Splettstößer, Anne 2016. Pre-Columbian Heritage in Contestation: The Implementation of the UNESCO 1970 Convention on Trial in Germany, in Hauser-Schäublin, Brigitta und Prott, Lyndel V. (Hg.): *Cultural Property and Contested Ownership: The Trafficking of Artefacts and the Quest for Restitution*. Oxon, New York: Routledge, 156–177.
Splettstößer, Anne und Tasdelen, Alper 2015. Der Schutz beweglicher materieller Kulturgüter auf internationaler und nationaler Ebene, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 83–96. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-content/uploads/2015/10/gscp9-6-splettstosser-tasdelen.pdf <08.01.2019>.
Stamatoudi, Irini A. 2011. *Cultural Property Law and Restitution: A Commentary to International Conventions and European Union Law*. Cheltenham: Elgar. (IHC Series in Heritage Management).
Stelzig, Christiane 2006. „Africa is a Sphinx – Once She's Taken Hold of You, She Won't Let Go So Easily": The Officer and Collector Hans Glauning. *Tribus: Jahrbuch des Linden-Museums* 55 (2006), 155–200.

Stelzig, Christine 2004. *Afrika am Museum für Völkerkunde zu Berlin 1873–1919: Aneignung, Darstellung und Konstruktion eines Kontinents*. Herbolzheim: Centaurus. (Kulturen im Wandel, 10).

Stiftung Preußischer Kulturbesitz 2015. *Die außereuropäischen Sammlungen der Staatlichen Museen Berlin – Grundpositionen der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zum Umgang und zur Erforschung der Provenienzen*. Berlin. URL: https://www.preussischer-kulturbesitz.de/fileadmin/user_upload/documents/mediathek/schwerpunkte/vermittlung/rp/grundhaltung_spk_aussereuropaeische-slg_dt_final.pdf <08.01.2019>.

Stoecker, Holger, Schnalke, Thomas und Winkelmann, Andreas 2013. *Sammeln, Erforschen, Zurückgeben?: Menschliche Gebeine aus der Kolonialzeit in akademischen und musealen Sammlungen.* Berlin: Links. (Reihe Studien zur Kolonialgeschichte, 5).

Tangwa, Godfrey B. 2012. On the Image of Ngonnso'. *Ngonnso' Journal of Culture, Art and Development,* 6–11.

Tasdelen, Alper 2015. Das völkerrechtliche Regime der Kulturgüterrückführung, in Groth, Stefan, Bendix, Regina und Spiller, Achim (Hg.): *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*. Göttingen: Universitätsverlag. (Göttinger Studien zu Cultural Property, 9), 225–243. URL: http://cultural-property.uni-goettingen.de/wp-content/uploads/2015/10/gscp9-13-tasdelen.pdf <08.01.2019>.

Terretta, Meredith 2010. Chiefs, Traitors, and Representatives: The Construction of a Political Repertoire in Independence-Era Cameroun. *The International Journal of African Historical Studies* 43(2), 227–255.

Thin, Neil 2014. On the Importance of Secondary Research, in Konopinski, Natalie (Hg.): *Doing Anthropological Research: A Practical Guide*. London: Routledge, 37–54.

Thode-Arora, Hilke (Hg.) 2014. *From Samoa with Love? Samoan Travellers in Germany 1895–1911. Retracing the Footsteps*. München: Hirmer.

Thode-Arora, Hilke 2016. From Samoa with Love? Colonial Power Plays, Commodities and State Presents – Contextualizing and Exhibiting the Samoa Collection in the Fünf Kontinente Museum, Munich, in Deutscher Museumsbund (Hg.): *Positioning Ethnological Museums in the 21st Century*. Berlin: Deutscher Museumsbund. (Museumskunde, 81), 28–34.

Tkalec, Maritta 1998. Seele, geraubt für ein deutsches Museum. *Berliner Zeitung* 23.11.1998. Online im Internet: URL: http://www.berliner-zeitung.de/archiv/vertreter-des-deutschen-reiches-nahmen-1884-die-insignien-des-kamerunischen-koenigs--sein-enkel-will-sie-nach-hause-holen-seele--geraubt-fuer-ein-deutsches-museum,10810590,9513650.html <08.01.2019>.

Trotha, Trutz v. und Krämer, Mario 2010. Über afrikanische Variationen politischer Heterarchie, in Frank, Sybille und Schwenk, Jochen (Hg.): *Turn over: Cultural Turns in der Soziologie; Festschrift für Helmuth Berking*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 307–332.

Tsosie, Rebecca 2012. International Trade in Indigenous Cultural Heritage: An Argument for Indigenous Governance of Cultural Property, in Graber, Christoph B., Kuprecht, Karolina und Lai, Jessica C. (Hg.): *International Trade in Indigenous Cultural Heritage: Legal and Policy Issues*. Cheltenham: Elgar, 221–245.

UNESCO 1954. *Haager Konvention für den Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten*. URL: http://www.landesarchaeologen.de/fileadmin/Dokumente/Texte_Denkmalschutz/134_1954_Unesco_HK.pdf <08.01.2019>.

UNESCO 1970. *UNESCO Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut*. URL: https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-03/1970_Ma%C3%9Fnahmen_zum_Verbot_und_zur_Verh%C3%BCtung_der_unzul%C3%A4ssigen_Einfuhr_Ausfuhr_%C3%9Cbereignung_von_Kulturgut_0.pdf <08.01.2019>.

UNIDROIT 1995. *UNIDROIT Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Objects*. Rom. URL: http://www.unidroit.org/english/conventions/1995culturalproperty/1995culturalproperty-e.pdf <08.01.2019>.

United Nations 2008. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.* URL: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf <08.01.2019>.

United Nations Economic and Social Council (UN ECOSOC) und Daes, Erica-Irene 2000. Annex I. Principles and Guidelines for the Protection of the Heritage of Indigenous People, in United Nations Economic and Social Council (UN ECOSOC) (Hg.): *Human Rights of Indigenous Peoples. Report of the Seminar on the Draft Principles and Guidelines for the Protection of the Heritage of Indigenous People*. (E/CN.4/Sub.2/2000/26), 12–18.

Veeramah, Krishna R., et al. 2008. Sex-Specific Genetic Data Support One of Two Alternative Versions of the Foundation of the Ruling Dynasty of the Nso' in Cameroon. *Current Anthropology* 49(4), 707–714.

Vermeulen, Han F. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln, London: University of Nebraska Press. (Critical Studies in the History of Anthropology).

Vrdoljak, Ana F. 2006. *International Law, Museums and the Return of Cultural Objects*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Kristin 2006. *Objekte als Spiegel kolonialer Beziehungen – Das Sammeln von Ethnographica zur Zeit der deutschen kolonialen Expansion in Ostafrika (1884–1914)*. URL: http://www.uni-koeln.de/phil-fak/afrikanistik/kant/data/WK1_kant1.pdf <08.01.2019>.

Welsch, Robert L. 2000. One Time, One Place, Three Collections: Colonial Processes and the Shaping of Some Museum Collections from German New Guinea, in O'Hanlon, Michael und Welsch, Robert L. (Hg.): *Hunting the Gatherers: Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia, 1870s–*

1930s. New York: Berghahn Books. (Methodology and History in Anthropology, 6), 155–179.
Westphal, Wilfried 1991. *Geschichte der deutschen Kolonien.* Bindlach: Gondrom.
Westphal-Hellbusch, Sigrid 1973. Zur Geschichte des Museums, in Krieger, Kurt und Koch, Gerd (Hg.): *Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin*. Berlin: Reimer. (Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, 21), 1–99.
Wilcox, Rosalinde G. 1992. Elephants, Ivory, and Art: Duala Objects of Persuasion, in Ross, Doran H. (Hg.): *Elephant: The Animal and Its Ivory in African Culture*. Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, University of California, 260–273.
Wilcox, Rosalinde G. 1994. *The Maritime Arts of the Duala of Cameroon*. Ann Arbor, Michigan: U.M.I, Dissertation Information Service.
Wilcox, Rosalinde G. 1998. Writing as a Motif in the Duala Stool. *Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde* 46(1), 1–30.
Wirz, Albert 1972. *Vom Sklavenhandel zum kolonialen Handel: Wirtschaftsräume und Wirtschaftsformen in Kamerun vor 1914.* Zürich, Freiburg: Atlantis. (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, 10).
Wohltmann, Ferdinand 1897. Die Deutschen Kolonien. Kamerun, in Schweinitz, Graf v., Beck, C. v. und Imberg, F. (Hg.): *Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896: Amtlicher Bericht über die erste deutsche Kolonial-Ausstellung*. Berlin: Reimer (Ernst Vorsen), 145–152.
Xylander, Willi E. 2005. Mindeststandards für Forschung an Museen. *Museumskunde* 70(1), 57–60.
Yenshu Vubo, Emmanuel 2003. Levels of Historical Awareness: the Development of Identity and Ethnicity in Cameroon (Niveaux de conscience historique. Développement de l'identité et ethnicité au Cameroun). *Cahiers d'Études Africaines* 43(171), 591–628.
Yenshu Vubo, Emmanuel 2006. Management of Ethnic Diversity in Cameroon against the Backdrop of Social Crises (Gestion de la diversité ethnique au Cameroun dans un contexte de crises sociales). *Cahiers d'Études Africaines* 46(181), 135–156.
Yupsanis, Athanasios 2011. Cultural Property Aspects in International Law: The case of the (Still) Inadequate Safeguarting of Indigenous Peoples' (Tangible) Cultural Heritage. *Netherlands International Law Review: NILR; International Law Conflict of Laws – Comparative Law* 58(3), 335–362.
Zeller, Joachim 2002. „Das Interesse an der Kolonialpolitik fördern und heben" – Das Deutsche Kolonialmuseum in Berlin, in van der Heyden, Ulrich und Zeller, Joachim (Hg.): *Kolonialmetropole Berlin: Eine Spurensuche*. Berlin: Berlin Edition, 142–149.
Zimmerman, Andrew 2001. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press.

Zimmerman, Andrew 2006. From Natural Science to Primitive Art: German New Guinea in Emil Nolde, in Grewe, Cordula (Hg.): *Die Schau des Fremden: Ausstellungskonzepte zwischen Kunst, Kommerz und Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner. (Transatlantische historische Studien, 26), 279–300.

Zimmerman, Andrew 2013. Bewegliche Objekte und globales Wissen. Die Kolonialsammlungen des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin, in Habermas, Rebekka und Przyrembel, Alexandra (Hg.): *Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen in der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 247–258.

Zimmermann, Oscar 1909. *Durch Busch und Steppe vom Campo bis zum Schari 1892–1902: Ein Beitrag zur Geschichte der Schutztruppe von Kamerun*. Berlin: Mittler.

Zöller, Hugo 1885. *Forschungsreisen in der deutschen Colonie Kamerun: Das Flußgebiet von Kamerun. Seine Bewohner und seine Hinterländer*. Berlin [u.a.]: W. Spemann.

8 Anhang

8.1 Texttafel 1 im Museum Fünf Kontinente, 2011

Schiffschnabel *tangue*
Anonymus, 2. Hälfte 19. Jahrhundert
Duala-Region / Kamerun
Inv.-Nr. 7087

Dieser Schiffschnabel zierte den Bug eines großen Einbaumbootes. Diese aufwändig bemalten und verzierten Boote, die fünfzig und mehr Personen fassen konnten, wurden vornehmlich bei festlichen Anlässen wie Bootsparaden und Regatten benutzt. Sie dienten dazu, den hohen Rang ihrer Besitzer zu unterstreichen und augenfällig zu machen.

Zugleich ist der Schiffschnabel ein Zeugnis früher Globalisierungsprozesse sowie der politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen Afrika und Europa. Die Eliten der Duala waren insbesondere durch ihre Rolle im atlantischen Sklaven- und Elfenbeinhandel zu erheblichem Reichtum gelangt. Über Jahrhunderte hinweg nutzten sie die günstige Lage ihres Siedlungsgebietes an der Kameruner Küste dazu, sich als Zwischenhändler zu etablieren, indem sie einen direkten Handel zwischen den europäischen Händlern und den afrikanischen Bevölkerungsgruppen im afrikanischen Hinterland verhinderten und kontrollierten. Der hohe Anteil von Sklaven, auf deren Arbeitskraft sich die Duala-Eliten stützten, bildete eine zusätzliche wichtige Basis für den Wohlstand bestimmter Würdenträger und Kaufleute in der Duala-Gesellschaft.

In der materiellen Kultur der Duala ist spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein stark erkennbarer europäischer Einfluß festzustellen. Dieser äußert sich in einer charakteristischen Verbindung von europäischen und lokalen afrikanischen Elementen. Auch dieser Schiffschnabel ist unübersehbar geprägt von europäischen Motiven wie etwa Kanonenrohr, Gewehr, Schiffsglocke, Petroleumlampe, Schnapsflasche und -gläschen sowie westlichen bunten wasserfesten Ölfarben.

Dieser Schiffschnabel stammt aus dem Besitz der Bell-Familie, an deren Spitze in den 1880er Jahren King Lock Priso gestanden ist. Der Schiffschnabel wurde in vorkolonialer Zeit durch den damaligen deutschen Kaiserlichen Kommissar von Kamerun, Max Buchner, aus einem brennenden Haus geholt, das während eines Bürgerkriegs bei den Duala in Brand geraten war, das deutsche Kanonenboot „Olga" hatte damals das Dorf von Lock Priso beschossen, weil dieser vorher die mit den Deutschen verbündeten Duala-Würdenträger mit Waffengewalt angreifen hatte lassen. Daraufhin leisteten die Deutschen im Rahmen eines bestehenden Schutzvertrages militärische Hilfe. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland schenkte Max Buchner im Jahr 1884 den Schiffschnabel dem Münchner Völkerkundemuseum.

Wegen der kriegerischen Umstände des Erwerbs dieses Schiffschnabels durch Max Buchner ist das Werk zunehmend in die Diskussion und in den Fokus von Rückgabeforderungen geraten. Seit 2010 finden daher dazu ethnologische und historische Forschungen statt.

8.2 Texttafel 2 im Museum Fünf Kontinente, Datum unbekannt

In letzter Zeit wird immer wieder in der Öffentlichkeit die Behauptung verbreitet, dass Kum'a Ndumbe III seit Jahren vom Staatlichen Museum für Völkerkunde die Rückgabe dieses Schiffschnabels fordert, weil dieses Objekt seinem Großvater Lock Priso von den Deutschen geraubt worden sei.

Dazu ist aus der Sicht unseres Museums folgendes zu bemerken:

- **Das Staatliche Museum für Völkerkunde München bemüht sich seit Jahren um eine Klärung dieser Angelegenheit, die nicht in simple „Opfer-Täter", „Gut-Böse" oder Kolonialismus-Antikolonialismus Raster zu pressen ist.** Das Museum unterstützt daher nach Kräften die unabhängigen Forschungen von Frau Anne Splettstößer, M. A. von der DFG-Forschergruppe „Cultural Property" der Universität Göttingen, die in den letzten Monaten in Kamerun sowohl im Umfeld von Kum'a Ndumbe als auch bei anderen kamerunischen Akteuren Feldforschung zu den Eigentumsverhältnissen für diesen Schiffschnabel betreibt.

- **Es ist das Anliegen des Staatlichen Museums für Völkerkunde, berechtigten Rückgabeforderungen nachzugehen. Prinz Kum'a Ndumbe III ist aber bislang den Nachweis schuldig geblieben, dass er tatsächlich rechtmäßiger Erbe dieses Schiffschnabels ist.** Forderungen und Behauptungen in der Presse oder über Mittelsmänner können diesen Nachweis nicht ersetzen, zumal das Museum für Völkerkunde als staatliches Museum seiner Sorgfaltspflicht für Staatseigentum auch in dieser Angelegenheit nachzukommen hat.

- **Es besteht keine offizielle Rückgabeforderung an den Staat Bayern. Auch hat Kum'a Ndumbe III bislang nie direkt mit dem Museum oder mit dem zuständigen Ministerium gesprochen.** Stets werden diese Forderungen nur durch Dritte, das heißt durch Mittelsmänner und aktivistische Gruppen, übermittelt, obwohl er in München aufgewachsen und lange Phasen seines Lebens in Deutschland verbracht hat.

- Von offizieller kamerunischer Seite ist bislang ebenfalls keine Rückgabeforderung an den Staat Bayern herangetragen worden. Der Freistaat Bayern sieht sich aber in erster Linie dem Staat Kamerun verpflichtet. Forderungen von Privatpersonen kann schon allein deshalb nicht so einfach Folge geleistet werden, weil dadurch auch innenpolitische kamerunische Angelegenheiten beeinflusst werden können, die gegen die Interessen der kamerunischen Regierung gerichtet sind.

- Der Konflikt, der zum „Raub" des Schiffschnabels geführt hat, war kein „Krieg" der Deutschen gegen die Duala, sondern ein Duala-interner Bürgerkrieg, der

vom Großvater Kum'a Ndumbes gegen die Duala-Könige vom Zaun gebrochen worden ist. Die Deutschen handelten im Rahmen des bestehenden Schutzvertrages mit den Duala-Königen.

8.3 Texttafel 3 im Museum Fünf Kontinente, 12.05.2016

Schiffschnabel tangué
Schnitzer unbekannt
2. Hälfte 19. Jahrhundert
Holz, Ölfarben
Bele-Bele-Familie, Ort Bonabéri, Duala-Region, Kamerun

Diese farbenfrohe Schnitzerei schmückte den Bug eines großen Kanus. Solche Boote können bis zu 21 m lang und 2,5 m breit sein sowie bis zu 70 Personen fassen. Die Duala verwenden sie bis heute vor allem bei festlichen Bootsparaden und Wettkämpfen, wobei sich gelegentlich anstelle der Bugverzierung ein grüner Blätterbusch befindet. In früheren Zeiten dienten die großen Boote auch zum Transport von Gütern und als Kriegskanus.

Charakteristisch für die materielle Kultur der Duala im 19. Jahrhundert, besonders die der Wohlhabenden, ist die Kombination von lokalen und europäischen Elementen. So zeigt auch dieser Schiffschnabel neben einer Elefantenjagd und einheimischen Tieren eine Vielzahl europäischer Gegenstände wie z. B. eine Schiffsglocke, eine Petroleumlampe, eine Schnapsflasche, Hosenträger, ein Gewehr und eine Kanone. Zudem ist die Bugverzierung mit wasserfesten Ölfarben bemalt, die aus Europa importiert wurden und außerordentlich beliebt waren.

Die Eliten der Duala waren vor allem durch ihre Beteiligung am atlantischen Sklaven- und Elfenbeinhandel zu erheblichem Reichtum gelangt. Durch die günstige Lage des Duala-Siedlungsgebietes an der Küste konnten sie über Jahrhunderte hinweg als Zwischenhändler den Warenaustausch zwischen europäischen Handelsfirmen und afrikanischen Bevölkerungsgruppen im Binnenland kontrollieren. Solche Bugverzierungen sind daher auch Beispiele der politischen und wirtschaftlichen Verflechtungen von Afrika und Europa.

Seit einiger Zeit ist diese Bugverzierung Gegenstand einer Rückgabeforderung eines Mitgliedes der Bele-Bele-Familie. Hintergründe und aktuelle Forschungsergebnisse zu diesem äußerst komplexen Sachverhalt finden Sie auf der Homepage des Museums Fünf Kontinente unter http://www.museum-fuenf-kontinente.de/forschung/die-sammlungen.html.

8.4 Abbildungsverzeichnis

Wie gestaltet sich der Umgang mit umstrittenen „Objekten" aus der deutschen Kolonialzeit in ethnologischen Museen Deutschlands und in Kamerun? Mit dieser Frage beschäftigt sich diese ethnografische Studie, die erstmals ethnologische, (völker)rechtliche, (kunst)historische und museologische Zugänge zum interdisziplinären Feld des Themas „Rückgabe" verknüpft. Zwei aktuelle Rückgabeforderungen von Dingen aus Kamerun an ethnologische Museen in München und Berlin stehen dabei im Mittelpunkt: Tange/Schiffschnabel und Ngonnso'/Schalenträgerfigur. Die Rekonstruktion der kulturellen Biographien der umstrittenen Dinge vom 19. Jahrhundert bis heute belegt ihre Rolle als Knotenpunkte in komplexen Beziehungs- und Akteursnetzen. Diese Netzwerke verbinden auf vielfältige Weise Menschen und Institutionen in Kamerun und Deutschland sowie deren unterschiedliche Vorstellungen und Ansprüche auf diese Dinge. Rückgabeforderungen wirken, so die These, wie ein Vergrößerungsglas, welches divergierende Dingverständnisse und Ontologien zutage treten lässt.



ISBN: 978-3-86395-405-5
eISSN: 2512-6342

Universitätsverlag Göttingen